הודעה על תרגום זה

ספר זה הוא תרגום מכונה של הטקסט המקורי באנגלית, שהופק באמצעות כלי תרגום אוטומטיים. הוא לא נבדק או תוקן על ידי המחבר או על ידי אדם אחר. לכן, עלולים להתרחש שגיאות, אי דיוקים, ניסוח לא נוח או בעיות עיצוב. המהדורה המקורית באנגלית נותרה הגרסה המוסמכת.

ביקורת לוגית על דוקטרינות בודהיסטיות

אוסף נושאי

ד"ר אבי ציון

© זכויות יוצרים אבי ציון, 2002-2017.

מוגן על ידי אמנות זכויות יוצרים בינלאומיות ופאן-אמריקאיות.
כֹּל הַזְכוּיוֹת שְׁמוּרוֹת.
אין לשכפל שום חלק מספר זה בשום צורה שהיא,
או מאוחסן במערכת אחזור או משודר,
ללא אישור מפורש של המחבר-המוציא לאור,
למעט במקרה של ציטוטים קצרים עם הוקרה כראוי.

בהוצאה עצמית גאה על ידי אבי ציון,
ז'נבה, שוויץ.

www.TheLogician.net
avi-sion@thelogician.net

מידע על קטלוג הספרייה:

שיאון, אבי
ביקורת לוגית על דוקטרינות בודהיסטיות
אוסף נושאי

אין אינדקס, אין ביבליוגרפיה

תַקצִיר.

ביקורת לוגית על דוקטרינות בודהיסטיות הוא 'אוסף נושאי' מאת אבי ציון. הוא אוסף בכרך אחד את המאמרים שכתב בנושא זה במשך כ-15 שנים לאחר פרסום ספרו הראשון על בודהיזם, *Buddhist Illogic* . הוא כולל פרשנויות וביקורות אמפיריות ולוגיות על דוקטרינות בודהיסטיות רבות (אם כי לא כולן), כגון ארעיות, תלות הדדית, ריקנות, הכחשת העצמי או הנשמה. הוא כולל את המאמר האחרון שלו, העוסק בתורת חמשת הסקנדהות.

תוֹכֶן

הקדמה 5
1. ההיגיון המזויף של נגרג'ונה 8
   1. כשלים בעבודתו של נגרג'ונה 8
   2. הטטרלמה 10
   3. לא אמיתי ולא לא מציאותי 15
   4. שימוש לרעה בדילמה 23
2. זכותו של נגרג'ונה 26
   1. לא מגישים תביעה? 26
   2. תחבולה פשוטה 29
   3. אי-הבנה של דברים שאינם דברים 36
   4. אי-אפשרות פורמלית 41
3. פילוסופיה ודת 46
   1. היגיון ואמונה 46
   2. עילות שונות 48
   3. שיפוטים חכמים 52
   4. גישות נכונות 55
4. נטול עצמי 57
   1. ביקורות שגויות על העצמי 57
   2. מהי "ריקנות" 68
   3. תחושות של ריקנות 76
5. העצמי או הנשמה 79
   1. עצמי ..... מופשט *לעומת* עצמי קונקרטי 79
   2. על הנשמה 91
   3. אודות ה ..... -95 האלוהי
6. "הכל גורם להכל" 103
   1. רעיון התלות ההדדית 103
   2. מסקנות השלב הראשון של המחקרים 111
   3. מסקנות השלב השני של המחקרים 115
   4. מסקנות השלב השלישי של המחקרים 122

7. הבנת העצמי 126
1. העצמי האינדיבידואלי במוניזם 126
2. הרושם של עצמי 132
3. הבחנה בין האגו 139
8. מדיטציה על עצמי 144
1. התעלמות מהאגו 144
2. עם או בלי עצמי 148
3. בין אם נפש או חומר 153
9. ארעיות 160
1. ארעיות: מושג ועיקרון 160
2. לא מהות, אלא ישות 167
3. הקלה מסבל 175
10. שיח לא הגיוני 181
1. משחק הניצחון 181
2. בשיח הבודהיסטי 185
3. לקרוא למה שאינו מילה במילה 194
11. סיבתיות ושינוי 201
1. תיאוריית הסיבתיות הבודהיסטית 201
2. לוגיקה פורמלית של שינוי 206
3. ביקורת בודהיסטית על שינוי 208
4. שכבות ידע שונות 212
12. ארעיות ונשמה 218
1. ארעיות 218
2. הכחשת הנשמה הבודהיסטית 226
3. חוקי המחשבה במדיטציה 232
13. מעמד אפיסטמולוגי 239
1. מעמדן של תפיסות חושיות 239
2. מעמדם של חלומות וחלומות בהקיץ 246
3. מעמדן של תפיסות 252
14. נפש ונפש 258
1. התבוננו בתודעה 258
2. התבוננו בנשמה 266
3. תיאוריית חוסר הנשמה הבודהיסטית 270

15. פרספקטיבות היסטוריות 279
1. היסטוריות בודהיסטית 279
2. על עבודת אלילים בודהיסטית 282
3. משיחיות בודהיסטית 289
4. הטמעת הבודהיזם 292
5. תבונה ורוחניות 295
16. דוקטרינת חמשת הסקנדה 300
1. הקריאה הפנומנולוגית שלי 301
2. קריאה פסיכולוגית אורתודוכסית יותר 305
3. תזה מכניסטית מובהקת 311
17. דוקטרינת חמשת הסקנדה (המשך) 316
1. ההיבטים המטאפיזיים 316
2. נשמה וריקנות 319
3. לסיכום 339
הפניות עיקריות 344

<u>דיאגרמות</u>

איור 1. שלושה סוגי המשכיות... 66
איור 2. כיצד סובייקטים ואובייקטים רגעיים מולידים הפשטות... 80
איור 3. ויזואליזציות של שלילה... 183
איור 4. חומר, נפש ורוח מוצגים כשלושה ממדים של קיום... 322

הַקדָמָה

כרך זה מהווה סקירה ביקורתית, בעיקר על בסיס לוגי, של כמה מהדוקטרינות הבודהיסטיות העיקריות, כולל ארעיות, תלות הדדית, ריקנות, הכחשת העצמי וטענת "חמשת הסקנדה".

המאמרים שנאספו כאן נכתבו על ידי אבי ציון, באופן ספורדי על פני תקופה של כחמש עשרה שנים, לאחר פרסום ספרו הראשון בנושא בשנת 2002, " *Illugic Buddhist"* . מאמרים אלה היו מפוזרים בכמה מספריו, דהיינו: *פנומנולוגיה* , *היגיון הסיבתיות* , *רצון ומושגים סיבתיים קשורים* , *הרהורים* , *מדיטציות* , *והרהורים לוגיים ורוחניים* ; המאמר האחרון, העוסק בדוקטרינת חמשת הסקנדה, טרם פורסם רשמית (למעט באינטרנט).

המאמרים הנוכחיים עוסקים בעיקרם באותם נושאים, אך עם רוחב ועומק הולכים וגדלים. הנושאים חוזרים על עצמם, אך הסוגיות מתבהרות בהדרגה ונידונות לעומק. מחשבותיו של המחבר בנושא התפתחו, אך מסקנותיו הכוללות נותרו זהות במידה רבה: רבות מהדוקטרינות המסורתיות של הבודהיזם פתוחות לביקורת מתמשכת מנקודת מבט אובייקטיבית ולוגית (אינדוקטיבית ודדוקטיבית כאחד).

החיבורים מסודרים פחות או יותר בסדר כרונולוגי, אם כי חלק מהחיבורים המאוחרים יותר ממוקמים לפני חיבורים קודמים מסיבות ספרותיות. חיבורים בנושאים קשורים, שנכתבו באותה תקופה, מקובצים בפרקים משותפים; אך פרקים בנושאים דומים, שנכתבו בתקופות שונות, עשויים להיות ממוקמים במרחק רב זה מזה. המטרה, במקרים כאלה, היא להימנע ממונוטוניות ולהפוך את החומר לקריא. בדרך כלל, כאשר נושא נדון שוב, טיעונים אינם חוזרים על עצמם שלא לצורך, אלא מובאים טיעונים חדשים.

המניע של המחבר בכתיבת מאמרים ביקורתיים אלה מעולם לא היה עוין. אין לו שום התנגדות לבודהיזם, רחוק מכך. הוא מכבד היבטים רבים של הבודהיזם, ומודה שהוא קיבל השראה ועזרה אישית ופילוסופית ממנו. עם זאת, למרות ההשפעה הזו, הוא לא היה מכנה את עצמו "בודהיסט". כמו כן, כדי להבהיר, למרות שהוא מתרגל מדיטציה באופן קבוע במשך שנים רבות, והפיק ממנה תועלת רבה, הוא אינו טוען שהוא "נאור".

כמו כן יש לציין כי כתביו של מחבר זה על הבודהיזם אינם מיועדים להיות מחקרים מלומדים של ספרות או היסטוריה בודהיסטית. קיימים מחקרים רבים כאלה, והוא כמובן קרא כמה מהם. הוא אינו מעוניין להציג את עצמו כמלומד, אלא ללמוד מחשבות. כתביו מתמקדים בבחינת מושגים, תיאוריות ושיטות המצויים במקורות בודהיסטיים רבים ובספרים מודרניים על בודהיזם. לא משנה לו מי אמר מה, מתי; מה שחשוב לו הוא האם מה שנאמר אמין, או לפחות ניתן להעלות על הדעת.

המחבר אינו דומה לגישה אמונית גרידא לדוקטרינות הנבחנות; נאמנותו העיקרית היא להיגיון. הוא אינו מעביר באדישות טענות או דוגמות בודהיסטיות, ואינו עוסק באפולוגטיקה. הוא מחפש בכנות, המחפש אמת אובייקטיבית ולא נחמה רגשית. הוא אינו מעוניין באשליות נעימות, אלא נחוש לדעת את העובדות, או לפחות לדעת עד כמה ניתן להגן מבחינה לוגית על כל תזה נתונה. עבודתו מופנית לאנשים בעלי דעות דומות.

כל זאת נאמר בגלל התגובות השליליות שעורר ספרו הקודם של המחבר, *"Buddhist Illogic"* , בקרב חלק מהקוראים. ספר זה היה אחד הפרסומים הנקראים ביותר שלו; אך בעוד שקוראים רבים הביעו הנאה והכרת תודה עליו, חלקם, לעומת זאת, גינו את המחבר באגרסיביות רבה בשל כך. למחבר, יש לחזור ולומר, אין סלידה מבודהיזם, אין כוונה פולמוסית בכתיבת דברים ביקורתיים עליו. גישתו קלינית, נטולת דעות קדומות.

המחבר מתייחס לדוקטרינות היהדות, שגם בהן הוא מתעניין, בצורה שקולה ותובענית באותה מידה. תחומי העניין הבודהיסטיים והיהודיים שלו אינם סותרים זה את זה במיוחד לדעתו; במקום זאת, הם משלימים זה את זה, מעשירים זה את זה. יתר על כן, בעוד ששניהם תרמו רבות למחבר מבחינה אינטלקטואלית ורוחנית, הוא תמיד (אם כי במיוחד מאז כתיבת " *לוגיקה עתידית"* בתחילת שנות הארבעים לחייו) התייחס לשתיהן במנה בריאה של זהירות וספקנות.

יש להתייחס תמיד ללוגיקה ולפילוסופיה, במובן הרציונלי ביותר של מונחים אלה, לצורך שיפוט דוקטרינות בעלות כוונה רוחנית. יש לבחון ברצינות את הטענות העובדתיות, התיאורטיות והמתודולוגיות של דוקטרינות כאלה. כאשר אדם הוא מתחיל, ועדיין סופג ומבין רעיונות והנחיות רוחניות, הוא רשאי (ואכן חייב) לקבל אותם בהתלהבות. אך כאשר אדם מתבגר, והרעיונות

וההנחיות הללו מוטמעים במלואם, עליו בהחלט להטיל ספק בהם, לנתח אותם בקפידה ולקבוע (כמיטב יכולתו) את מעמדם האינטלקטואלי המדויק.

אין כבוד בתמימות, או בנאמנות עיוורת לאף דוגמה בעד או נגד. הוגה דעות עצמאי אינו מתייחס לאנשים מועדפים, אלא מנסה להיות ישר והוגן בקפידה. זהו פשוט כבוד למציאות, הסירוב להיראות שולל או לרמות. יש לקוות שהכרך הנוכחי הוא דוגמה לגישה ראויה זו.

(נכתב בגוף שלישי על ידי המחבר, 2017.)

1. ההיגיון המזויף של נגרג'ונה

לקוח מתוך "Buddhist Illogic" (2002), פרקים 1-3 ונספח 1.

הפילוסוף הבודהיסטי ההודי נגרג'ונה (בסביבות 113-213 לספירה), אשר ייסד את אסכולת מאדהיאמיקה (דרך האמצע), אחד מזרמי המהאיאנה, אשר השפיע רבות על הבודהיזם הסיני (צ'אן), הקוריאני (סון) והיפני (זן), כמו גם על הבודהיזם הטיבטי, נחשב לעתים קרובות על ידי בודהיסטים כאחד מגדולי הפילוסופים של הבודהיזם. נטען שהוא היה לוגיקן מומחה, שהצליח להראות את חוסר ההיגיון של הלוגיקה. אך האמת היא, דבריו הם בסך הכל פרודיה זדונית על הלוגיקה; זוהי התחכום חסר בושה. הפרק הנוכחי מכיל כמה קטעים מתוך " *אי-לוגיקה בודהיסטית*" , הספר שבו אני מנתח את טיעוניו העיקריים של נגרג'ונה [1].

1. כשלים בעבודתו של נגרג'ונה

להלן הכשלים העיקריים שמצאתי שנאגרג'ונה מבצע בטיפולו הפילוסופי ב"ריקות".

כשל הטטרלמה.

> זה מורכב מהתייחסות לצירופים "גם A וגם לא A" (סתירה) ו"לא A וגם לא A" (הכללת האמצע) כאפשרויות פורמליות. אבל אלה בכל המקרים (כלומר, כל מה ש-"A" מייצג) אסורים מבחינה לוגית מלכתחילה.

כשל הדילמה הלא חד משמעית.

> זה מורכב מהפיכת דילמה לדילמה כמכרעת, כשלמעשה אחת (או כולן) מהנחות היסוד שלה (הנחות יסוד עיקריות) היא (או הן) בעייתית ולא אסרטורית. ניתן לאמת טיעון דילמטי רק כאשר הנחות היסוד העיקריות

[1] כפי שהם מוצגים אצל שואה-לי צ'נג *היגיון ריק* .

שלו הן כולן משפטים תקינים של "אם-אז", לא כאשר אחת מהן היא משפט של "אם - אולי-אז".

כשל ההכחשה של האחד והכול.

זה מורכב מהכחשת תיאוריה אחת לגבי נושא מסוים, ויצירת רושם כאילו הכחישו בכך את כל התיאוריות האפשריות לגביה. ההכחשה, כדי להיות יסודית, חייבת אכן לשקול את כל התיאוריות האלטרנטיביות לפני הגשת מסקנה שלילית שכזו לגבי הנושא.

כשל הנחת היסוד הלא מאושרת.

זה כרוך בקבלה כמובן מאליו של הנחת יסוד שאינה מקובלת בדרך כלל ושלא זכתה לתמיכה מספקת, או שאינה מקובלת בדרך כלל או שהופרכה באופן משכנע.

כשל התיאוריה או המונח הלא ברורים.

זה כולל התעלמות מפרטים או ניואנסים רלוונטיים, אשר עושים את כל ההבדל בהבנת המונח או התיאוריה הרלוונטית. יש להגדיר מונח או תיאוריה ולדייק אותם ככל האפשר בהקשר של הידע הרלוונטי, כך שניתן יהיה לבחון כראוי טענות יחסיות.

כשל של דו-משמעיות.

זה מורכב משימוש במונח יחיד בשני מובנים (או יותר) שונים בתוך התזה של האדם, כדי לגרום להיראות שמה שנקבע ביחס למובן אחד, נקבע ביחס לאחר/אחרים. זה מתאפשר עקב טשטוש בהגדרת המונחים.

כשל המושג "הטלת ספק בתפיסה".

זה כרוך בשימוש במושג כדי להטיל ספק בתפיסה (או התפיסות) עצמה שהולידה אותו מלכתחילה. יש תמיד להכיר ולכבד את סדר הדברים, כלומר את מקור המושג בידע, כיצד הוא עולה ביחס לתפיסות מסוימות.

כשל הקיבעון הלא הולם.

זה מורכב מהעמדת פנים שלמונח בעל משמעות משתנה באופן מהותי יש משמעות קבועה. ראוי לציין, שמונחים כמו "זה", "כאן" או "עכשיו" הם משתנים באופן מהותי, בכך שתמיד משתמשים באותה מילה, גם כאשר האובייקט, הזמן או המקום בפועל שאליהם מתייחסים

שונים; מונחים כאלה אינם נשארים דבוקים למשמעויות שלהם אחת ולתמיד.

כשל הסטנדרט הכפול.

זה מורכב מחומרה כלפי טיעונו של היריב תוך סלחנות כלפי טיעונו *של* האדם עצמו, למרות *ששני* הטיעונים דומים מבחינה פורמלית או בעלי חוזקות ו/או חולשות דומות.

2. הטטרלמה

המחשבה הפילוסופית והמדעית המערבית מבוססת על הלוגיקה האריסטוטלית, *שעקרונותיה* הבסיסיים הם *שלושת* "חוקי המחשבה". ניתן לנסח אותם בקצרה כ"א הוא א" (זהות), "אין דבר שהוא גם א וגם לא א" (אי-סתירה) ו"אין דבר שהוא לא א וגם לא א" (הדרת האמצע). אלה אינן נטענות כהשערות גרידא, שימו לב, אלא כהנחות יסוד בלתי ניתנות לערעור *של* כל מחשבה אנושית רציונלית [2].

הטטרלמה היא נגזרת *של* חוקי המחשבה, בהתייחס לשני מונחים או טענות, המסומנים A ו-B, והפכיהם לא-A ולא-B. ארבע צירופים *של* ארבעת המונחים *הללו* [3]אפשריים, דהיינו "A ו-B" (*שניהם*), "לא-A ולא-B" (אף אחד מהם), "A ולא-B" ו"לא-A ו-B" (אחד או השני בלבד). *על* פי ההיגיון האריסטוטלי, ארבע טענות אלו אינן תואמות זו את זו (*רק אחת מהן יכולה להיות נכונה* , כי אם *שתיים* או יותר יאוששו אז "A ולא-A" או "B ולא-B" או *שניהם* יהיו נכונים, וההשלכות האחרונות סותרות את עצמן) וממצות (*לפחות אחת מהן חייבת להיות נכונה* , *שכן* אם כולן היו מוכחשות אז "לא A ולא לא-A" או "לא B ולא לא-B" או *שניהם* יהיו נכונים, וההשלכות האחרונות סותרות את האמצע המודר).

---

[2] ראו *את "היגיון העתיד שלי* " (ז'נבה: מחבר, 1996. מהדורה מתוקנת), פרקים 2 ו-20, ומאמרים מאוחרים יותר בנושא (*שפורסמו* באתר האינטרנט *שלי* www.thelogician.net).

[3] ראה צ'נג, עמ' 36-38, בנושא זה. הוא מתייחס שם לפתיחה *של* MT, כמו גם לפרקים י"ז:12א ו-כ"ג:1א. מיתוס: מילון אנגלי: *טטרה* = ארבע, *למה* = חלופות. מונח שטבע בניגוד לדילמה "A או לא-A".

כעת, מה שנגרג'ונה עושה הוא להכניס את המונח A במקום B (כלומר, הוא לוקח את המקרה של B = A), ולמעשה טוען שארבע האפשרויות הלוגיות הנ"ל של צירוף חלות במקרה המיוחד הזה - כך ש"A ו-B=) A)", "לא-A ולא-A (=לא-A", "(B ולא-A (=לא-B)", "לא-A ו-B=) A)" נראות מקובלות מבחינה לוגית. **לאחר מכן הוא ממשיך וטוען שישנן ארבע אפשרויות קיומיות: אישור של A = A) A + A), הכחשה של A (לא-A + לא-A = לא-A), גם אישור וגם הכחשה של A) A ולא-A) וגם לא אישור ולא הכחשה של A (לא A ולא לא-A).** לפיכך, הוא כנראה משתמש בעקרונות ובטרמינולוגיה של הלוגיקה המקובלת כדי להגיע לתוצאה הפוכה לחלוטין. זה נותן לו ולקוראים את הרושם שזה די סביר גם לאשר וגם להכחיש או לא לאשר ולא להכחיש.

אבל בלוגיקה האריסטוטלית, שתי החלופות האחרונות נשללות מלכתחילה - "גם A וגם לא A" על פי חוק אי-הסתירה ו"לא A וגם לא A" על פי חוק האמצע המודר - והאפשרויות הלוגיות היחידות שנותרות הן "A" או "לא A". ניתן לראות את העמדה האנטי-אריסטוטליאנית, באור חיובי, כעמדה אנטי-נומינליסטית, המזכירה לנו שדברים לעולם אינם בדיוק כפי שהם נראים או שלא ניתן לסווג או לתייג דברים במדויק. אבל בסופו של דבר, הם מתכוונים למותה של הלוגיקה; שכן ללא חוקי המחשבה, כיצד נבחין בין שיפוטים אמיתיים לשקריים?

חוק הזהות "A הוא A" הוא אמונה שלדברים יש זהות מסוימת (תהיה אשר תהיה) ולא אחרת, או שאין זהות כלל. זוהי אישור שידע אפשרי בסופו של דבר, ודחייה של רלטיביזם גרידא או ערפול. מטרתו של נגרג'ונה היא להכחיש זהות.

יש לציין כאן שאריסטו מדויק מאוד בניסוח חוק הסתירה שלו, וקובע בספרו *"מטאפיזיקה* " כי "אותה תכונה אינה יכולה להשתייך ולא להשתייך *בו זמנית לאותו נושא באותו יחס* " (ההדגשה שלי). לפיכך, הצהרה חלופית של חוקי המחשבה תהיה ה"טרילמה" (נקרא לה כך) " *או לגמרי A, או לגמרי לא A, או שניהם חלקית A וחלקית לא A* ", מה שאינו כולל את החלופה הרביעית "גם לגמרי A וגם לגמרי לא A". ההתקפה הבודהיסטית על חוקי המחשבה שואבת חלק מאמינותה מהעובדה שאנשים מתייחסים באופן תת-מודע ל"טרילמה" זו, וחושבים באופן שטחי שאכן דברים מנוגדים עשויים להתרחש באותו מקום בזמנים שונים או באותו זמן במקומות שונים

או בהיבטים שונים, מבלי בכך ליצור קושי לוגי שאינו ניתן לפתרון. אך יש להבהיר כי העמדה הבודהיסטית רדיקלית הרבה יותר מכך, ומקבלת אנטינומיה מוחלטת.

באופן דומה, בנוגע לחוק האמצע המודר, המאשר את המצב "לא A ולא לא-A" כבלתי אפשרי *למעשה* . אנשים מוטעים על ידי האפשרות של אי ודאות *בידע* , באשר לשאלה האם A או לא-A הוא המקרה בפועל, ומאמינים שחוק מחשבתי זה פתוח לדיון. אך יש להבין כי עיקרו של כלל לוגי זה הוא אינדוקטיבי, ולא דדוקטיבי; כלומר, זוהי אמירה *שבסוף* תהליך רכישת הידע, יתקבל או "A" או "לא-A", ולא ניתן לצפות לחלופה שלישית. זה לא שולל *שבינתיים* , מצב של אי ודאות עלול להתרחש. עמדתו של נגרג'ונה מנצלת את הבלבול הזה בתודעתם של אנשים.

נגרג'ונה מפרש את המגבלה המשתמעת מהדילמה "A או לא-A" כ"דואליזם" שרירותי מצד הוגים רגילים [4]. זה רק מראה שהוא מבין לא נכון את המושג פורמליזציה (או שהוא מתיימר להבין זאת, בניסיון לבלבל קוראים תמימים). כאשר לוגיקאים משתמשים במשתנה כמו "B" ומאפשרים ש"לא-A ו-B" ו"A ולא-B" שניהם אפשריים באופן עקרוני, הם לא מתכוונים לכך ככלליות החלה על כל הערכים של B (כגון "A"), אלא רק כמשפט כללי החל על כל

---

[4] מטעה לקרוא לזה 'דואליות' או 'דיכוטומיה', כפי שבודהיסטים נוהגים לעשות, משום שזה מרמז שדבר אחד נחתך באופן שרירותי לשניים - ובדרך אגב, אפשר היה באותה מידה לחתוך אותו לארבעה. אבל, ברמה התפיסתית, אין כאן בחירה, ואין 'חיתוך' של שום דבר. תופעה המופיעה היא דבר *אחד ויחיד* , קראו לזה ' **א** ' (שם פרטי, או 'זה' אינדיקטיבי), ולא הפרדה. סוגיית ה'דיכוטומיה' עולה רק ברמה הקונספטואלית. *שלילה* היא פעולה רציונלית, כלומר אנו יכולים לדבר רק על 'לא- **א** ', על מה שלא מופיע, על ידי כך שאנו מעלים תחילה לראש משהו ' **א** ', שהופיע קודם לכן (בתחושה או בדמיון). *בהמשגה הראשונית* , שתי תופעות מושוות ומנוגדות זו לזו ולדברים אחרים, במובן מסוים/מובנים; השאלה היא, אם כן, האם הם דומים מספיק זה לזה ושונים מספיק מדברים אחרים כדי להיחשב "זהים" ולסווג אותם במונח כללי (למשל, "A"), או שמא יש לשפוט אותם "שונים" או שמא קיימת אי ודאות. בשלב *מאוחר יותר של הזיהוי* , עלינו להחליט האם תופעה שלישית מתאימה לקטגוריה שנוצרה עבור השתיים הקודמות (כלומר, נופלת תחת "A") או לא מתאימה (כלומר, נופלת תחת "לא-A") או נותרת בספק. במקרה האחרון, אנו תוהים האם מדובר ב-"A" או ב-"לא-A", ומזהירים מראש שזה לא יכול להיות שניהם או אף אחד מהם.

ערך עקבי של B. במקרה הספציפי שבו B = A, יש לבטל את שני הצירופים האמורים מכיוון שהם אינם חוקיים (כלומר, מפרים שניים מחוקי המחשבה).

התכונה של סמלים שצוינה לעיל, כלומר תחולתם רק בתנאי באילוצי העקביות, ניכרת בכל רחבי מדע הלוגיקה הפורמלית, וכאן נגרג'ונה מתעלם ממנה לחלוטין. המניע שלו היה כמובן לבטא ולנתח את דוקטרינת הבודהה שהאמת האולטימטיבית היא מעבר *לנאמה* ולרופה , שם *וצורה* (כלומר, הבחנה ושיח), ניתנת לידיעה רק על ידי תודעה טרנסצנדנטלית (דוקטרינת האמת הכפולה). ליתר דיוק, כפי שצ'נג מדגיש, כוונתו של נגרג'ונה הייתה להראות שהלוגיקה אינה עקבית מטבעה ולכן התבונה היא טירוף מבולבל שיש לדחות. כלומר, הוא (כאן ולאורך כל הספר) לא ניסה בסופו של דבר להגן על טטרלמה שבה B שווה ל-A - או אפילו לאשר שהדברים הם גם A וגם לא-A, או לא A ולא לא-A - אלא רצה לגרום לנו להסתכל לחלוטין מעבר להבחנות של קונספטואליזציה ולשיפוטים של הלוגיקה.

אך כפי שהוצג לעיל, הוא אינו מצליח במסע זה. שכן ביקורתו תלויה בהצגה שגויה של המדע הלוגי. הוא טוען שהוא מראה שהלוגיקה מבולבלת וסותרת את עצמה, אך למעשה, מה שהוא מציג כתזה של המדע הלוגי אינו מה שהוא טוען לעצמו, אלא בדיוק מה שהוא אוסר במפורש. יתר על כן, נניח שהתיאוריה הלוגית אכן הובילה לסתירות כפי שהוא טוען, עובדה זו לא הייתה מובילה אותנו לדחייתה אלמלא הייתה גם פנייה שבשתיקה להעדפתנו את הלוגי בפועל. אם הלוגיקה הייתה שגויה, סתירות היו מקובלות. לפיכך, למרבה הפלא, נגרג'ונה פונה להרגל הלוגי שלנו בהמלצתו לנו להתעלם מהלוגיקה. לסיכום, למרות שהוא נותן את האשליה שזה סביר לנטוש את התבונה, קל לראות שהמסקנה שלו ידועה מראש והאמצעים שלו פגומים.

3. לא אמיתי ולא לא אמיתי

אבל נגרג'ונה תופס גם את המציאות האולטימטיבית ("ריקנות" [5]) כ"דרך ביניים". [6]– כך שאין לראות את עולם החוויה כממשי, וגם לא כלא-ממשי ("אין דבר, לא מנטלי ולא לא-ממשי, שהוא אמיתי" ו"לא ניתן לתפוס אותו כלא-ממשי", מדווח צ'נג). בהקשר זה, נגרג'ונה מסתמך בבירור על אחד מהניתוקים הבלתי אפשריים מבחינה לוגית שהוזכרו לעיל, דהיינו "לא A ולא לא-A" (אם ייאמר כבדרך אגב). כעת ברצוני להראות מדוע הצהרתו של נגרג'ונה נראית סבירה ונכונה באופן שטחי.

כפי שהבהרתי והסברתי לעתים קרובות [7], יש להתייחס לידע או לגשת אליו באופן פנומנולוגי (זוהי התזה האפיסטמולוגית העקבית היחידה). עלינו להתחיל בהכרה ובהתבוננות *במראית עין* , ככאלה, ללא שיפוט ראשוני לגבי מציאותם או אשלייתם. במבט ראשון כל המראית עין נראות *אמיתיות* מספיק. אך לאחר זמן מה, עלינו להכיר בכך שמראית עין מסוימת מתנגשת עם מראה אחר, ולשפוט מראה כזה (כלומר, אחד או יותר מאלה המתנגשים) כאשליה . מכיוון שאין דבר ב"עולם" שלנו מלבד מראה, כל המראית עין הנותרת שלא נשפטת כאשליות (כלומר, כל עוד היא אינה מבוטלת מבחינה לוגית על ידי קונפליקטים עם מראה אחר) שומרות על מעמדן הראשוני כמציאויות.

כלומר, ההבחנה בין הופעות כמציאויות או אשליות עולה בתוך עולם ההופעות עצמו, תוך סיווג חלקן כך והשאר כך. אין לנו מושג של מציאות או אשליה אלא בהתייחס למראה. שימוש בקטגוריה של מציאות בהתייחס למשהו *מעבר* למראה הוא גניבת מושגים, שימוש לרעה במושג, אקסטרפולציה המתעלמת מהמקור האמיתי של המושג בהקשר של הופעה. החלת מושג האשליה על *כל* ההופעות, על בסיס שחלק מההופעות הן אשליות, היא הכללה לא מוצדקת המתעלמת מהאופן שבו מושג זה עולה בהתייחס לאירוע ספציפי

---

[5] מעבר לתודעה של "שוניאטה" ישנה מודעות חיה יותר הנקראת "מהמודרה", על פי טרונגפה. אך חידודים כאלה אינם צריכים להעסיק אותנו כאן.

[6] ראה צ'נג, עמ' 39-38, בנושא זה. הוא מתייחס שם ל-MT י"ג:ט'א ו-XVIII:ז'.

[7] ראה *את "היגיון העתיד"* שלי , פרקים 62-60, ומאמרים מאוחרים יותר בנושא.

(כלומר, חוסר עקביות בין הופעות מסוימות וכתוצאה מכך ירידה באמינותן המולדת). יתר על כן, הטענה שאף הופעה אינה אמיתית או שכולם אשליות היא מנוגדת לעצמה, שכן טענה כזו עצמה נופלת באופן לוגי תחת הקטגוריה של הופעה.

האשליה קיימת למרות שאינה מציאות - היא קיימת כמראית עין. גם *ממשי* גלוי - חלק ממנה, לפחות. לכן, אין להבין את המראה כשלעצמו כמציאות (מכיוון שחלק מהמראה הוא אשלייתי), וגם לא ניתן להשוות אותו לאשליה (מכיוון שלא כל המראה היה או ניתן למצוא אותו כאשליה). המראה הוא אפוא *הבסיס המשותף* של מציאויות ואשליות, המאפיין המשותף שלהן, הסינתזה הדיאלקטית של תזות ואנטיתזות אלה. זהו סוג, הם מינים המוציאים זה את זה ממנו. (ההבדל בין מראה לקיום הוא נושא אחר, שעסקתי בו במקום אחר - בקצרה, קיום הוא סוג של מראה ואי-מראה, כאשר המושגים האחרונים יחסיים לאלו של התודעה בעוד שהראשון נחשב בלתי תלוי.)

אף אחת מהתובנות הללו אינה מאפשרת את המסקנה שמראה "אינו אמיתי וגם לא לא אמיתי" (בהינתן ש"לא אמיתי" מובנת כ"לא אמיתי"). כל שאנו יכולים לומר הוא שחלק מהמראה אמיתי וחלק לא אמיתי. באופן פורמלי, הקשר הלוגי הנכון בין שלושת המושגים הוא כדלקמן. *באופן דדוקטיבי* , מראה משתמע ממציאות ואשליה, אך אינו מרמז עליהן; שכן מציאות ואשליה סותרות זו את זו, כך ששניהם לא יכולים להיות אמיתיים ושניהם לא יכולים להיות שקריות. יתר על כן, *באופן אינדוקטיבי* , מראה מרמז על מציאות, עד ואלא אם כן היא נשפטת כאשליה (מתוקף גילוי חוסר עקביות כלשהו).

ליתר דיוק, כל המראות מסווגים בתחילה כאמיתיים. כל מראה שנמצא סותר את עצמו הוא (דדוקטיבית) אשלייתי, והסתירה שלו היא כתוצאה מכך מובנת מאליה וממשית (דדוקטיבית). כל המראות הנותרים נותרים מסווגים כאמיתיים, כל עוד אינם מוטלים בספק. אלו המנוגדים צריכים להיבחן באופן דינמי. כאשר מראה אחד מופרך על ידי אחר, שניהם מוטלים בספק עקב הסתירה ביניהן, ולכן שניהם הופכים בתחילה *לבעייתיים* . לאחר מכן, יש לשקול באופן זמני את אמינותם היחסית בהקשר הכולל של הידע האמפירי והרציונלי הזמין - ולהעריך אותה שוב ושוב לאחר מכן, ככל שההקשר מתפתח ומתפתח. על בסיס זה, אחת מהמראות הללו עשויה להיחשב אמינה יותר מהשנייה, כך שהראשונה מתויגת

כסבירה (קרוב לאמיתית) והשנייה כיחסית *בלתי סבירה* (קרוב לאשליה). בסופו של דבר, ניתן לאפיין אותן כאמיתיות או אשליות בהתאמה (אינדוקטיבית). לפיכך, מציאות ואשליה הן הקצוות (בהתאמה, 100% ו-0%) בטווח רחב של הסתברויות עם דרגות ביניים רבות (כולל בעייתיות בנקודת האמצע).

ליתר דיוק, *תפיסות טהורות* (כלומר, הופעות קונקרטיות, תופעות) לעולם אינן אשליות. שיפוט הערכי של "אשליה" מתייחס למעשה למושגים (כלומר, הופעות מופשטות, "אוניברסליות") בלבד. כשאנו אומרים על תפיסה שהיא אשליה, אנו מתכוונים רק שפירשנו אותה לא נכון. כלומר, מה שחשבנו בתחילה כתפיסה טהורה, היה למעשה *תערובת של מושג* , שכפי שהתברר היה שגוי. לדוגמה, אני רואה צורות וצבעים מסוימים מרחוק וחושב 'הנה באה ילדה על אופניים', אבל כשאני מתקרב אני מבין שכל מה שראיתי היה ערימת זבל בצד הדרך. התפיסה הטהורה היא הצורות והצבעים שאני רואה; הפרשנות השגויה היא 'ילדה על אופניים', הפרשנות האמיתית יותר היא 'ערימת זבל'. התפיסה הראשונית לא השתנתה, אבל הקרבה הגדולה שלי הוסיפה לה פרטים תפיסתיים. הרושם הראשוני שלי היה נכון, רק שהשיפוט הראשוני שלי היה שגוי. אני משנה את המושג האחרון, לא באמצעות אמצעים נעלים יותר מהידע, אלא פשוט באמצעות *תפיסה ותפיסה נוספים* .

אם כן, באופן קפדני, תפיסה לעולם אינה שנויה במחלוקת; התפיסות שלנו הן אלו שאנו מעריכים. בפועל, יש להודות, לעתים קרובות קשה מאוד לבודד תפיסה מפרשנותה, כלומר מתוספות מושגיות שלה. התפיסה שלנו את הדברים היא, אכן, במידה רבה "איידטית". עם זאת, עובדה זו אינה צריכה לגרום לנו לדחות כל תפיסה (כפי שפילוסופים מערביים רבים, כמו גם בודהיסטים, עושים במהירות), או אפילו כל תפיסה. ה"טומאה" המושגית בתפיסות אינה בהכרח שגויה. אנו יודעים שהן היו שגויות, כאשר אנו מגלים סיבה ספציפית לתלונה - כלומר, סתירה לוגית או חווייתית. כל עוד איננו מוצאים פגם ספציפי כזה בהן, ניתן לראותן כנכונות. משמעות

> הדבר היא שעלינו להחיל את כללי האדוקציה [8]על הפרשנויות המיידיות שלנו לתפיסות בודדות, בדיוק כפי שאנו עושים על תיאוריות מורכבות ביחס להמוני תפיסות. כללים אלה הם אוניברסליים: שום שיפוט אינו פטור מדרישת בדיקה והערכה מחודשת זהירה.

כעת, אם לשפוט לפי תיאורו של צ'נג וציטוטים מסוימים של נגרג'ונה שבו, נוכל לפרש את האחרון כניסיון לומר בדיוק את מה שאמרתי. לדוגמה, צ'נג כותב [9]: "מה שנגרג'ונה רצה להכחיש הוא שתופעות אמפיריות... הן אמיתיות לחלוטין... עם זאת, [זה] לא אומר ששום דבר לא קיים. *זה לא מבטל שום דבר בעולם* " (ההדגשה שלי). אני מפרש את אי-הביטול הזה כהכרה במראה כבסיס המינימלי לידע. ייתכן שלנגרג'ונה היו קשיים לפתח טרמינולוגיה מתאימה (הבחנה בין קיום, מראה ומציאות, כפי שעשיתי לעיל), בהשפעת נטייתו ללא ספק לאמירות פרדוקסליות שנראות כמבטאות ומאשרות דוקטרינה מיסטית בודהיסטית.

אבל אם לזה התכוון, אז הוא לא הצליח להגיע ל"דרך ביניים" (הכחשת חוק האמצע המודר), אלא רק ל"דרך משותפת" (בסיס משותף מובן מאליו). מבחינתי, זה לא הישג זעום - הגילוי הפילוסופי של הפנומנולוגיה! אבל עבורו זה יהיה טריוויאלי, אם לא חסר תועלת - שכן מה שהוא מבקש הוא להכחיש את התודעה הרגילה ואת ההיגיון המעכב שלה, ובכך לקפוץ לתודעה שונה וגבוהה יותר המסוגלת להגיע לאמת טרנסצנדנטלית או למציאות האולטימטיבית.

מעניין לציין כי הכחשת המציאות היעילה של אסכולת המדהיאמיקה לכל מראה חיצוני לא התקבלה על ידי אסכולה מאוחרת יותר של פילוסופיית המהאיאנה, היוגאצ'ארה (המאות ה-8-7 לספירה) ·צ'נג מתאר את עמדתה של האחרונה כך [10]: "כל אובייקט, הן מנטלי והן לא מנטלי, יכול להיות מוכח לוגית או דיאלקטית כאשליה. אבל כדי להיות אשליה, חייבת להיות מחשבה מסוימת הסובלת מאשליה. *עצם העובדה שיש אשליה מוכיחה את קיומה ומציאותה של תודעה או*

---

[8] אדוקציה מתייחסת לכל ידע מושגי כהיפותטי, שיש לבחון אותו שוב ושוב - בתחרות עם כל ההשערות האלטרנטיביות הניתנות להעלות על הדעת - תוך התייחסות לכל ההיגיון והניסיון הזמינים.

[9] עמ' 42.

[10] עמ' 25.

נפש מסוימת . לומר שכל דבר מנטלי ולא מנטלי אינו מציאותי זה התאבדות מבחינה אינטלקטואלית. יש להודות לפחות במציאות של משהו כדי שיהיה הגיוני לדבר על אשליה" (ההדגשה שלי). זהו הטון של הטיעון הפנומנולוגי שאני מציג לעיל, אם כי מסקנתי הסופית אינה דומה לזו של היוגאצ'ארה, שהכל הוא תודעה או נפש (סוג של אידיאליזם), אך משאירה פתוחה את האפשרות לשפוט ולסווג מראה חיצוני כחומר או נפש תוך התייחסות לשיקולים שונים.

הדחייה של ה"דואליזם" על ידי המדהיאמיקה אף מרמזת ש"ריקנות" אינה נמצאת בנירוונה, האנטיתזה של סמסרה (על פי נקודת המבט הבודהיסטית המוקדמת יותר), אלא ב"לא סמסרה ולא נירוונה". למעשה, ניתן למצוא הצהרות דומות בקאנון הפאלי, כלומר בבתי הספר המוקדמים בהרבה של תרוואדה, כך שלא מדובר במבנה מהאיאנה מובהק. ההבדל הוא בהדגשה, הצהרות כאלה, שהיו נדירות יחסית בתקופה המוקדמת יותר, הן הנורמה וחוזרות על עצמן לעתים קרובות בתקופה המאוחרת יותר. דוגמה ניתן למצוא בדמאפאדה , סוטרה מהמאה ה-3 לפנ' הספירה, [11]כלומר ארבע או חמש מאות שנה לפני נגרג'ונה. כאן, סמסרה מדומה לנחל או לגדה זו שלו, ונירוונה לגדה הרחוקה יותר; ואנו נאמר לנו לעבור מעבר לשניים.

"כאשר תעבור את נחל הסמסרה, תגיע לנירוונה... הוא הגיע לגדה השנייה, אז הוא משיג את החזון העליון וכל כבליו נשברים. זה שאין עבורו לא חוף זה ולא חוף אחר, וגם לא שניהם..."

נוסחה כזו לגיטימית אם נתפסת כאזהרה כי *התתירה* לנירוונה (הארה ושחרור) היא מכשול להשגתה, אלא רק צורה עדינה של סמסרה (בורות והתקשרות); אין סתירה באמירה שהמחשבה *על*

---

[11] זהו ככל הנראה תאריך החיבור, אם כי המתרגם, חואן מסקרו, בהקדמה שלו, מציין "נערך" באותה תקופה, וכך נראה שמרמז על חיבור מוקדם יותר. לא ברור בפרשנות זו מתי הסוטרה נכתבה לראשונה, ככל הנראה. ואם זה היה הרבה יותר מאוחר, נניח בתקופת התגבשות מחשבת המהאיאנה, נניח בין השנים 100 לפנה"ס ל-100 לספירה, ייתכן שהאחרונה השפיעה על הנזירים שכתבו את הכתב. ראה פרק 26 (5-383) לציטוט.

נירוונה כמטרת פעולה שומרת אותנו בסמסרה - זוהי אמירה סיבתית רגילה. הנוסחה מקובלת גם מבחינה לוגית אם נתפסת כתזכורת לכך שאף מילה או מושג - אפילו לא 'סמסרה' או 'נירוונה' - אינם יכולים ללכוד או להעביר את המשמעויות המלאות המיועדות (כלומר, 'לא' כאן צריך להיות מדויק יותר כ'לא ממש'). אין גם סתירה באמירה שמי שהגיע לנירוונה אינו צריך לעזוב את עולמם של אלה הנעולים בסמסרה, אלא יכול להמשיך להתקיים ולפעול בו, אם כי באופן ייחודי ובאופן חופשי מהתקשרות.

אבל יהיה זה סתירה במונחים לדבר על "ריקנות" כ"לא סמסרה ולא נירוונה", בהתחשב בכך שנירוונה כמושג מוגדר במקור כלא-סמסרה; האמת אינה יכולה להיות אלטרנטיבה שלישית. במקרה הטוב, אפשר לומר שריקות היא רמה גבוהה יותר של נירוונה (במובן רחב יותר), שאין לבלבל אותה עם הרמה הנמוכה יותר שאליה התכוון המונח המקורי נירוונה, וגם לא כמובן עם סמסרה. במקרה כזה, נירוונה (במובן הכללי של המונח, שמשמעותו פשוטו כמשמעו לא-סמסרה) כוללת גם מין גבוה יותר וגם מין נמוך יותר; והאמירה "לא סמסרה ולא נירוונה נמוכה יותר" תואמת את האמירה "נירוונה גבוהה יותר". יש הבדל גדול בין שפה גסה, פואטית ודרמטית לבין פרשנות מילולית שלה.

4. שימוש לרעה בדילמה

כפי שנראה בהמשך, נגרג'ונה מרבה לנסח את טיעוניו בצורה דילמטית. לכן, הרשו לי לתת לכם כאן מבוא ללוגיקה הפורמלית של הדילמה. הצורה שהוא נוטה להשתמש בה היא מה שלוגיקאים מכנים 'דילמה קונסטרוקטיבית פשוטה', שנראית כך:

אם X, אז Y - ואם לא X, אז Y

(ההנחות העיקריות, או 'הקרניים' של הדילמה)

אבל או X או לא X

(הנחת היסוד הקטנה, לא צוינה אם היא ברורה מאליה)

לכן, י

(המסקנה)

כאשר "X" ו-"לא X" מתייחסים לטענות הנבחנות ו-"Y" מתייחסים למסקנה הביניים והסופית (מפורשת או מרומזת). בנגרג'ונה, ל-"Y" יש בדרך כלל את התוכן השלילי "Z הוא חסר משמעות או בלתי אפשרי או אבסורדי", כלומר הוא טוען שהטענות הרלוונטיות ("X" או "לא X"), או המושגים שהן כרוכות בהם, פגומים.

תהליך ההיגיון המעורב הוא, אם כן, כדלקמן: ההנחות העיקריות (או 'הקרניים' או 'השיניים') נועדו להראות ששתי התזות, "X" ו-"לא X", כל אחת מהן מובילה לטענה כלשהי "Y"; ההנחה המשנית מזכירה לנו שתזות אלו סותרות זו את זו וממצות את כל האלטרנטיבות הזמינות (היא "תופסת את הדילמה בקרניה"), והמסקנה הסופית היא שרק "Y", המשמעות המשותפת שלהן, נותרת לנו. צורת טיעון זו ניתנת לאימות בקלות , למשל על ידי הצבת ההנחות העיקריות נגדיות, כדי לקבל "אם לא Y, אז גם X וגם לא X"; מכיוון ש-"לא Y" מרמז על הפרדוקס "גם X וגם "לא X", נובע מכך ש-"Y" הסותר שלו נכון.

שימו לב שהדילמה הנ"ל היא "דו-צדדית", כלומר היא בוחנת שתי תזות חלופיות, "X" ו"לא X"; ניתן גם - ונאגרג'ונה עושה זאת - לעסוק בטיעון דילמטי עם שלוש (או יותר) צלעות בהנחה העיקרית וניתוק משולש (או גדול יותר) בהנחה המשנית. אלה בעלי הצורה (בקצרה):

"אם א' או ב' או ג'..., אז י';

אבל או א' או ב' או ג'...;

לכן י"

- וניתן לאמת אותם באותו אופן [12].

לעיתים, הטיעון של נגרג'ונה אינו דילמטי כראוי בצורתו , אלא רק נותן את הרושם שזה כך. זה קורה כאשר התוכן של "Y" הוא בסך הכל " *לא ניתן לקבוע ש*-Z הוא בעל משמעות או ככל האפשר או עקבי" - כלומר, כאשר הוא מסמל *ספק ולא הכחשה* . דילמה עובדת רק (כלומר, ניתנת לאימות רק כפי שהוצג זה עתה) אם ההנחות העיקריות הן משפטים תקינים של "אם/אז", כלומר בתנאי ש-"Y"

---

12 *רדוקציו עד אבסורדום* : הכחשת המסקנה תוך שמירה על הנחת היסוד המשנית מביאה להכחשת הנחת היסוד העיקרית.

הוא טענה *אסטורית כלשהי שעוקבת באופן לוגי אחר* "X" או "לא X". זה לא עובד אם "Y" הוא רק *בעייתי* בהינתן "X" ו/או "לא X". אין לבלבל בין הצורה "אם X, בוודאי Y" לבין "אם X, אולי Y"; הראשון פירושו " אם X, *אז* Y" והשני פירושו "אם X, *לא* - *אז לא* Y"; האחרון אינו שווה ערך לוגית לראשון, אלא רק שינוי משנה שלו. באופן דומה, *מוטאטיס מוטנדיס* , במקרה של "אם לא X", כמובן.

כאשר לאחת או לשתי ההנחות העיקריות יש צורה פחות מוגדרת זו, כל מה שאנו יכולים בסופו של דבר להסיק הוא " *אולי* Y" (כלומר, התוכן "Z *עשוי להיות* חסר משמעות או בלתי אפשרי או אבסורדי") - וזה כמו לומר שאנחנו לא מגיעים למסקנה סופית כלל, מכיוון ש"אולי Y" ניתן לומר *באופן אינדיקטיווי* לגבי כל דבר. במקרה הטוב, נוכל להתייחס ל-"Y" כאל אישור אינדוקטיבי מעט יותר על ידי הטיעון, כלומר ה-"אולי" כבעל עלייה הדרגתית בהסתברות; אך זה לא מוכיח באופן דדוקטיבי את "Y". דילמה, אם לחזור על כך, ניתנת לאימות רק אם ההנחות הן אסרטוריות; אין לה תוקף אם אחת מהן או שתיהן הן בסך הכל בעייתיות. עם זאת, נגרג'ונה, כפי שנראה, רואה לפעמים פסאודו-דילמה כזו כשקולה לדילמה, ואת אי- המסקנה "אולי Y" כשקולה למסקנה *שלילית* "Y". זוהי נימוק שגוי מצידו.

2. הפריבילגיה של נגרג'ונה

לקוח מתוך "הרהורים" (2005), פרק 5-2:5.

1. לא מגישים תביעה ?

הבודהיסטי [13]נגרג'ונה (הודו, *בסביבות* 150-250 לספירה) תקף כל תזה שראה כרציונלית בכל דרך שראה כהגיונית, והכריז כי דיבורו שלו חסין מפני בדיקה וביקורת, באומרו (על פי תרגום אחד):

"אילו הייתה לי תזה, הייתי אשם; מאחר שאני לבד אין לי תזה, אני לבד חף מפשע" (פסוק 29) [14].

ההיבט הראשון של הצהרתו של נגרג'ונה הוא **טענה בוטה שאין לה טענה.** זוהי כמובן סתירה עצמית. כל טענה הטוענת למשמעות ואמת (בין אם על חוויה כלשהי ובין אם על הפשטה, חיובית או שלילית) היא קביעה, טענה. להעמיד פנים שאין לה טענה אפילו

---

[13] מיותר לציין שההערות הבאות אינן מתקפה על הבודהיזם, אלא על הרטוריקה של נגרג'ונה. הבודהיזם אינו משרת היטב משחקים כאלה. אני חושב על נגרג'ונה בכל פעם שאני קורא את פסוק 306 של *הדהמפדה* : "מי שאומר את מה שאינו... ומי שאומר שלא עשה את מה שהוא יודע היטב שעשה... חטא נגד האמת". מבחינתי, הוא פשוט פילוסוף כמו כל פילוסוף אחר; התעניינותו בבודהיזם היא אגבית (כמו גם מעמדו כקדוש בעיני רבים).

[14] נגרג'ונה *בויגרהא ויאורטאני* (*הימנעות מהוויכוחים*), פסוק 29. התרגום בו נעשה שימוש כאן ניתן על ידי 'נמדול' בפורום הבודהיזם E-Sangha (http://www.lioncity.net/buddhism/index.php?s=d8946a5bcb1f56f3e9e21a108125823f&showtopic=5604&st=100&#entry82577). עם זאת, שים לב שהמילה "לבד" בתרגום זה עשויה לא להיות במקור, אם לשפוט לפי תרגומים אחרים שראיתי, למרות שנראה שזו כוונתו של נגרג'ונה.

כשאדם טוען אותה בפשטות היא הפרה של חוק הזהות: זוהי הכחשה שעובדה היא עובדה.

אין דרך הגיונית להכחיש או לבקר את התזות או המתודולוגיות של אחרים מבלי לפתוח את השיח של עצמך להערכה. כל הכחשה או ביקורת הן שיח, וכל שיח נתון לסקירה לוגית. להעמיד פנים שהאפשרות הלוגית של ויתור היא לא ישרה (ואם העמדת פנים כזו באופן מרומז היא גרועה מספיק, היא אפילו יותר לא ישרה אם היא מוצגת במפורש).

הנאום של נגרג'ונה היה, למעשה (כפי שאני מראה ב"אילוגיקה *בודהיסטית* ") מלא הלם בטיעונים כוזבים, פרודיה גרידא על לוגיקה המתחזה ללוגיקה. אך הוא ידע שאנשים שאינם מאומנים בלוגיקה ייפלו בפח, והוא חתם את גורלם האינטלקטואלי בטענה זו. כדי לנטרל דיון נוסף, הוא הטעה אותם להאמין שהוא פשוט הראה את האבסורד הלוגי של הלוגיקה, וכל הדוקטרינות המבוססות עליה, אך בעצמו לא הציג מתודולוגיה או דוקטרינה משלו.

לא רק שהפרכתו לכאורה של ההיגיון הייתה מלאה בשגיאות נימוק, אלא שטענתו המסכמת "אין טענה" הייתה גם לעג להיגיון ולכנות. הוא, כמובן, פשוט אומר "אני לא טוען שום טענה" - והוא מכחיש בתוקף שההצהרה הזו מהווה טענה. אני קורא לזה מניפולציה פסיכולוגית חסרת בושה, המונעת על ידי ניסיון להתעלות על אחד. הוא מנצל בציניות את תמימותם של אנשים מסוימים, כדי לשלוט בהם מבחינה אינטלקטואלית.

ניתן לראות את ההיבט השני של הצהרתו של נגרג'ונה הנ"ל כגרסה "רכה" של פרדוקס השקרן, שכן הוא אומר לנו: **כולם חוץ ממני טועים** . למרות שהצהרה כזו אינה סותרת כשלעצמה (אלוהים יכול להעלות על הדעת לומר אותה בכנות) - היא פתוחה לספק מבחינה לוגית בשל היותה *פטורה מעצמה* .

למעשה, זה אומר: 'אני האדם היחיד שיש לו ידע; אני יודע שכל אחד אחר אינו מסוגל לידע אמיתי'. רק טיפש מתעתע בטענה חסרת בסיס שכזו לזכות יתר. ההיגיון רואה בכל האנשים ככאלה שנמצאים בטווח הידע בהינתן מאמץ מספיק, גם אם לא כולם ממשים את הפוטנציאל שלהם באופן שווה. ההיגיון דורש שהשיח יהיה מנומק והוגן - כלומר מבוסס על *נורמות כלליות נפוצות* לגבי אופן קביעת אמת ושקר.

אם נגרג'ונה היה מבסס את ביקורתו על האמצעים האנושיים הרגילים להשגת ידע על טענה להשגת *"רמה גבוהה יותר" של תודעה* (כלומר, הארה בודהיסטית או נבואה מקראית), לא היינו יכולים להתנגד לו באופן משכנע (בהיעדר יכולת להוכיח או להפריך טענות חווייתיות כאלה). אבל הוא לא משתמש בטענה כזו כבסיס - הוא מנסה להפריך את ההיגיון באמצעות שיח לוגי רגיל . במקרה כזה, הוא תחרות הוגנת ללוגיקה.

ההצהרה על חוסר תקלות נתפסת אז כיהירות גלויה, חוסר כבוד כלפי הוגים אחרים. באומרו "רק אני פטור מכל ביקורת", המחבר מעניק לעצמו באגרסיביות פטור מיוחד: רק הוא ניחן בדרך לידע; כל השאר הם אידיוטים או אדם חסר יושר. זהו דיבור טוטליטרי ודיקטטורי.

השוו את האמירה המזלזלת הזו, "כולכם לא יודעים כלום", לאמירה הכוללת את עצמה, "אני (או אנחנו) לא יודעים כלום". האמירה האחרונה - למרות שהיא מרמזת על "אני יודע שאני לא יודע כלום" ולכן אינה עקבית - היא לפחות צנועה; עד כדי כך, שהודאה כזו נחשבת באופן נרחב לסימן חוכמה (וראויה לשבח, בצורתה המתוקנת, כלומר, כ"אני לא יודע *כמעט* כלום, מעט מאוד").

פטור עצמי הוא צורה נסתרת של חוסר עקביות עצמית, משום שהוא נוקט *בסטנדרט כפול* . הטוען טענה כזו מציג טיעונים רציונליים שטחיים כנגד הניסיון וההיגיון האנושיים, אך אינו שואל את עצמו או מספר לנו כיצד הצליח (בן אדם רגיל) (באמצעות אותם אמצעים קוגניטיביים שהוא דוחה) להשיג ידע אמיתי לכאורה שכזה. המחבר מבקר אחרים, אך אינו מבקר את עצמו באותה מידה.

זוהי דרך חשיבה שגויה המצויה לעתים קרובות בקרב פילוסופים ספקנים. היא באה בצורות רבות ומרושעות. חכם תמיד להיות ערניים לפרקטיקות כאלה, תוך שימוש במבחן הרפלקסיבי שהודגם כאן.

2. תחבולה פשוטה

בהתבוננות בדבריו של נגרג'ונה לעיל ביתר פירוט, ניתן להוסיף את הדברים הבאים.

ראשית, מהי הכוונה כאן ב"קיום ***תזה***"? הכוונה היא לכל אמונה מפורשת או אפילו חסרת מילים, כל דעה ברורה או אפילו מעורפלת

שמאשרת (הנחשבת כידע), כל טענה שאדם תומך בה או מקבל באופן מרומז הגיוני. הנושא שנגרג'ונה דן בו כאן הוא כל תוצאה של קוגניציה רציונלית אנושית, כל אמונה, דעה או דוקטרינה שאדם יכול להגיע אליהן, בצדק או שלא בצדק, באמצעות תודעה רגילה, כלומר באמצעות ניסיון, שלילה, הפשטה, הנחת השערות, טיעון אינדוקטיבי או דדוקטיבי.

ומה הכוונה כאן ב"להיות *אשם* "? הכוונה היא לטעות במהלך התצפית או ההיגיון, כך שתזה כלשהי שדבקת בה היא למעשה אשליה ולא מציאות, שקרית ולא אמיתית, שגויה במקום נכונה.

כיצד אנו יודעים את המעמד המתאים לתזה? אנו יודעים זאת (אני מציע) *על ידי יישום הוליסטי של מדע הלוגיקה כולו על מכלול נתוני החוויה* . המושגים שלנו לגבי נכון או לא נכון קוגניטיבי בנויים כולם על ידי לוגיקה וניסיון, ללא פנייה להצדקה חיצונית יוצאת דופן כלשהי (כמו התגלות נבואית או מימוש מיסטית, או פשוט סמכותה של אישיות גדולה כלשהי או של מסמך או מוסד דתי).

כעת, נגרג'ונה מודע היטב לכל זה, אך נחוש לבטל את האמינות העצמאית של החוויה וההיגיון הרגילים. האסטרטגיה והטקטיקות שלו למטרה זו, בכל דבריו, כפי שהראיתי לאורך כל ספרי " *אי-לוגיקה בודהיסטית"* , הן לתת את הרושם (פרדוקסלי ככל שיהיה) שניתן לפסול את ההיגיון באמצעות ההיגיון. והמשפט הכפול הזה שלו, "אם הייתה לי תזה, הייתי אשם; מכיוון שרק לי אין תזה, רק לי אין אשמה" , משתלב בצורה יפה בתוכנית הפילוסופית ההרסנית שלו.

על פניו, ניתן לפרש את המשפט הזה כטיעון יחיד:

אם X (מוצעת הצעה), אז Y (נעשית טעות)
אבל לא X (אין הצעה)
לכן לא Y (אין שגיאה)

למרות שהאפודוזה הנ"ל אינה תקפה מבחינה לוגית, שכן היא שוללת את המקור כדי להכחיש את התוצאה, נגרג'ונה אינו מהסס לתת לה לעבור ללא הערה, בידיעה שזה יספיק כדי לשכנע אנשים מסוימים, אם כי הוא מודע היטב לכך שאנשים בעלי הכשרה לוגית

יבחינו בכך ויתנגדו. אבל עבור קהל היעד האחרון, הוא שומר צורה עדינה יותר של מניפולציה.

יש לראות שמטרתו של פסוק 29 המפורסם בדראתו של נגרג'ונה נועדה *להציג עקביות לוגית* . הוא רוצה באמצעותו לתת את הרושם שהדיון האנטי-רציונלי שלו מוצדק, שיש לו את חותמת ההיגיון. כן, הוא למעשה תוקף את ההיגיון; אך יחד עם זאת, עליו להעמיד פנים שהוא משתמש בו, משום שהוא יודע שאמצעי זה נדרש כדי לשכנע אנשים. עבור רוב האנשים, ציפוי של היגיון (כלומר רטוריקה גרידא) מספיק כדי להניח לעצמו את יכולת הביקורת של התבונה. כעת נראה כיצד הוא ניגש למשימה זו.

החלק הראשון של דבריו של נגרג'ונה, דהיינו "אם הייתה לי תזה, הייתי אשם", אינו מיועד (כפי שחלק הניחו) כהצדקה לדבריו הכללי. הוא אינו מוצג כאן בדבריו כטיעון בעל עוצמה פנימית, התומך או מוכיח ישירות את הפילוסופיה שלו. זה בהחלט לא עיקרון לוגי ברור מאליו, או אקסיומה, שכולם יסכימו עליו ללא התנגדות, שממנו ניתן להסיק או אפילו להכליל את דבריו. לא - זהו עצמו היסק ויישום מהתזה העיקרית של נגרג'ונה, דהיינו הטענה ש"כל ידע אנושי המבוסס על ניסיון ותבונה רגילים הוא בהכרח שגוי".

הטענה הבסיסית האחרונה היא הנחת היסוד העיקרית שלו בניתוח פרודוקטיבי (כאן שבשתיקה), כלומר ניתוח שמסיר טענה היפותטית מסוימת מטענה קטגורית כללית יותר [15]. טיעון זה תקף פורמלית, והוא פועל כדלקמן:

כל ה-X (דעות) הן בהכרח Y (שגויות);
לָכֵן,
אם זהו X (מוצעת הצעה), אז זהו Y (נעשית טעות).

בדרך זו, החלק הראשון של הצהרתו של נגרג'ונה נראה כמשהו משוער, ולא כטענה שרירותית. הוא מוצג בעורמה כיישום של מידע שכבר הודה בו, ולא כקביעה מבודדת. בהינתן ההנחה, המסקנה אכן נובעת באופן הגיוני (זהו ציפוי ההיגיון) - אך האם ההנחה כבר התקבלה? לא. כמו כן, שימו לב, ברגע שהמסקנה נראית כמדומה,

[15] ראה *לוגיקה עתידית* , פרק 29.3.

ניתן להשתמש בה באמצעות הכללה כדי לחזק את ההנחה; למרות שזוהי מעגליות, היא פועלת מבחינה פסיכולוגית.

יתר על כן, נגרג'ונה מצליח באמצעות טיעון פרודוקטיבי מרומז זה להעמיד פנים שהוא עקבי עם עצמו: הוא אומר לנו, למעשה: 'ראו, אני לא רק תוקף את הידע של אנשים אחרים, אלא מוכן להחיל את אותה ביקורת מחמירה על הידע שלי!' הצהרה מוסרית זו היא כמובן אבק בעיניכם, משום שהוא לא שם כאן ספק בעיקרון הרחב יותר אלא רק מאשרר אותו מחדש. הוא לא קבע בשום מקום ש'כל הטענות שגויות'. עמדתו פסאודו-לוגית.

כפי שמבהיר החלק הבא של הצהרתו, הוא אינו רואה את השיח שלו כנופל תחת הכלל הביקורתי שניסח. הטענה "אם הייתה לי תזה, הייתי אשם" היא היפותטית נגדית; השיח שלו עצמו לעולם אינו הופך לנושא פתוח לדיון. זה נראה פתוח, אך זהו שיפוט ידוע מראש. כוונתו היא "להימנע מכל הוויכוחים" ולהציב את עצמו מלכתחילה מחוץ למערכה. נראה שהוא מודה בתחילה ואז מכחיש בתוקף שהשיח שלו הוא תוצר של תודעה רגילה. הימנעות מסובכת זו מאחריות קוגניטיבית רימתה רבים.

נעבור כעת לחלק השני של הצהרתו של נגרג'ונה, דהיינו "מכיוון שרק לי אין תזה, רק לי אין אשמה". כפי שכבר צוין, ניתן לראות זאת כהנחת יסוד משנית ומסקנה של אפודוזיס לא חוקית, שבה החלק הראשון של ההצהרה הוא הנחת היסוד העיקרית. אך נוכל גם להניח באופן נדיב יותר שנאגרג'ונה התכוון לאפודוזה תקפה, תוך שימוש כהנחת יסוד מרכזית שבשתיקה בטענה הברורה מאליה: "אם לאדם אין תזה, אינו יכול לטעות".

ניתן לטעון בצדק כי הנחת יסוד זו נותרה בשתיקה פשוט משום שהיא כה ברורה מאליה וניתנת להכרה על ידי כולם. אכן נכון שאם אדם אינו מעז להביע דבר, לחשוב או אפילו כוונה, אם אינו מחזיק בדעה, אינו טוען לידע, אם הוא נשאר דומם פנימית וחיצונית, הוא לעולם לא יעשה טעויות. *שכן מעמד האמת או השקר חל רק על טענות משמעותיות.*

אבן לעולם אינה טועה, משום שאין לה מחשבות. באופן דומה, אדם חסר מחשבה עשוי, בשל בורותו, עיוורונו או טיפשותו, לעשות טעויות רבות בחייו, אך אינו טועה במובן הלוגי של הצעת הצעה לא הולמת. כל מה שברור מאליו (וריק כל כך) שאין צורך להתווכח עליו. האפודוזה הבאה משתמעת אפוא מהצהרתו של נגרג'ונה:

אם לא X (לא מוצעת הצעה), אז Y (לא נעשית טעות)
אבל לא X (אין הצעה)
לכן לא Y (אין שגיאה)

לטיעון זה יש הנחת יסוד עיקרית אמיתית, כמו גם צורה תקפה. זה מעניק לדיון שלו שוב ציפוי של היגיון, ועוזר לו לשכנע יותר קורבנות. עם זאת, הנחת היסוד המשנית שלו נותרת פתוחה לספק, וניתנת להכחשה חד משמעית! (כתוצאה מכך, גם מסקנתו פתוחה כמובן לספק.) הוא מקבל כמובן מאליו שאין לו "תזה" - אך טענה זו רחוקה מלהיות מוצדקת כבר. הנחת היסוד המרכזית השקטה משמשת כמסך עשן להנחת היסוד המשנית.

יתר על כן, שימו לב, למרות ש"להיות צודק" מרמז על "לא להיות אשם", ההפך אינו הכרחי. נגרג'ונה טוען כי חוסר הפגם לכאורה שלו מרמז על נכונות עמדתו, אך זה לא נובע מכך! רק אם ביקורתו על כל התזות המנוגדות הייתה נכונה (וזה בהחלט לא נכון), והתזה שלו לא הייתה נתונה לביקורת דומה ולכן הייתה האפשרות הלוגית היחידה שנותרה, ניתן היה להסיק מסקנה כזו.

לנאגרג'ונה אכן "יש תזה". התזה העיקרית שלו, מטרת כל השיח הפילוסופי שלו, היא כפי שכבר הוזכר הטענה ש"כל ידע אנושי המבוסס על ניסיון ותבונה רגילים הוא בהכרח שגוי". ראשית, זו נחשבת לתזה - וואו, זוהי תזה ספקנית גדולה, מלאה בהשלכות שליליות. זהו עיקרון של לוגיקה *שהכחשת כל תזה היא אישור תזה הפוכה*. טענתו שתורתו אינה תזה, בהנחת היסוד המשנית כאן, היא קביעה שרירותית בלבד.

יתר על כן, "יש לו תזה" בכל פעם שהוא מעלה טענה ספציפית מכל סוג שהוא, כולל הטענה הנבחנת כאן, דהיינו: "אם הייתה לי תזה, הייתי אשם; מכיוון שאני לבד אין לי תזה, אני לבד חף מפשע". שימו לב שנאגרג'ונה סבור שהצהרה שלילית היא איכשהו "חוסר תזה" - אך הקוטביות של הצהרה אינה מפחיתה את הצורך בהצדקה; אם כבר, אפשר לטעון שלהפך, הצהרות שליליות קשות יותר לביסוס מאשר הצהרות חיוביות!

ועלינו לכלול באופן מוחלט כ"תזות" של דבריו לא רק את הצהרותיו המפורשות, אלא גם את כל ההנחות וההצעות הסמויות

בתוך השיח שלו (כמו ההנחה המרכזית הסמויה והאפודוזיס הנובעת מכך שזה עתה הדגשנו). אין זה משנה אם פריטים מפורשים אלה, או פריטים שלא נאמרו ולא הודו בהם, מהווים מידע או שיטה לוגית, תוכן או תהליך.

למרות שכל מרכיבי השיח הללו, בין אם מדוברים ובין אם מכוונים בדרך אחרת, למען ההגינות, מתאימים להבנה ולהגדרה המשותפת שלנו לגבי משמעות "להיות בעל תזה". שכן אף אחת מהטענות הקטגוריות או ההיפותטיות הללו (למעט אולי "אם שתיקה, אין טעות") אינה מובנת מאליה. הן לא צצו יש *מאין* במוחו של נגרג'ונה, מוכנות מראש ומוצדקות.

כולם תוצרים מורכבים של קוגניציה אנושית רגילה, המבוססים על ניסיון ונוצרים על ידי התבונה (גם אם, במקרה של נגרג'ונה, התודעה המעורבת מופרעת). הם יחד ללא ספק יוצרים פילוסופיה ספציפית, תיאוריה של לוגיקה, אפיסטמולוגיה ואונטולוגיה. עצם העובדה שאנו יכולים (כפי שנעשה כאן) בכלל לשקול ולדון בהם היא הוכחה לכך שהם "תזות".

יש לשמור על חוק הזהות (A הוא A): עובדות הן עובדות ואין טעם להעמיד פנים אחרת. נגרג'ונה אולי מסרב לנצח לנשוא של "קיום תזה", אך אנו מתעקשים עליו בביטחון. טיעוניו לא הצליחו בשום אופן למנוע שיפוט צודק ואמיתי זה. כתוצאה מכך, תורתו סותרת את עצמה. לא רק שיש לו "תזה", אלא שמכיוון שהתזה שלו היא ש"קיום תזה פירושו להיות בטעות", יש להכיר בו (במונחיה שלה) כטעות.

וכך, לסיום: הצהרתו של נגרג'ונה "אילו הייתה לי תזה, הייתי אשם; מכיוון שלי בלבד אין תזה, אני בלבד ללא אשמה" טווה רשת סבוכה של הטעיה. היא מטעה, באמצעות עמימות עדינה וחיקויים שטחיים של היגיון. ברגע שחוסר הכנות שלה מתגלה, יש לדחות אותה באופן מוחלט.

עצם העובדה ההיסטורית שנאגרג'ונה מפורסם ומוערך על ידי רבים אינה מצדיקה להיאחז בדוקטרינה שלו עד *בחילה* , ניסיון לאחר מעשה למצוא דרכים להתאים אותה להיגיון. תהילה אינה הוכחה לאמת נסתרת כלשהי - זוהי יהירות. רוב אלה שעושים זאת רק נאחזים בתהילה משתקפת. בכל מקרה, היצמדות לסמכות היא טיעון *אד הומינם* . ה"גרופיות" הדתיות והאקדמיות שנתנו לו ומנציחות

את סמכותו אינן כשירות מבחינה לוגית, רבים ככל שיהיו. זהו מקרה של עיוור שמוביל עיוור.

3. אי-הבנה של דברים שאינם

נגרג'ונה מגן על רעיון ה"אי-תזה" שלו בפסוק הבא (פסוק 30), ומתאר אותו כ"אי -***תפיסה של אי-דברים*** " (על פי תרגום אחד [16]). עכשיו, זהו ביטוי מצחיק מאוד. לאנשים הניתנים להשפעה, הוא נשמע עמוק מאוד, מלא משמעות. נראה שהוא מרמז על כך שלאדם הזה יש דרך ידע גבוהה יותר, החורגת מניסיון והיגיון רגילים.

אבל האמת היא, אם נלקח זאת פשוטו כמשמעו, כולנו בהחלט מסוגלים "לא לתפוס דברים שאינם" ומתרגלים זאת מדי יום, מהסיבה הפשוטה שלא ניתן לתפוס דברים שאינם! מבחינה הגיונית, זו כל מה שמשמעות הביטוי הזה, שימו לב היטב. אם כן, מה עושה השועל הזקן כאן?

נגרג'ונה מנסה להקרין את עמדתו של "חוסר תזה" ככל האפשר מבחינה לוגית מתוך "התזה" הפלביאנית שלנו - כלומר, מתוך התודעה הרגילה, המורכבת מ"תפיסת הדברים". מבחינה לוגית יש לו רק שלוש חלופות לבחור מהן:

- 'אי-תפיסת הדברים' (חוסר הכרה);
- 'תפיסת הלא-דברים' (תודעה שלא מעולם אחר);
- או 'אי-התפיסה של לא-דברים'.

בהיותו בעל חיבה בולטת לעקרונות דרמטיים קיצוניים, נגרג'ונה כמובן בחר בשלישי מבין המונחים הללו ככלי לקיצוניותו. למרות

---

16 מאת פרדריק ג'יי סטרנג. נראה כי הטקסט המלא של תרגומו הוא זה שפורסם באינטרנט בכתובת: http://www.orientalia.org/article491.html. שים לב שהביטוי "אי-תפיסה של אי-דברים" נחשב לתרגום שגוי על ידי פלמן גרדינארוב. עם זאת, למרות שאני מוכן להודות בהתנגדותו של האחרון, איני מסכים שהתרגום החופשי יותר של סטרנג אינו קביל לחלוטין. לדעתי, הוא אולי אינו מדויק מילולית, אך הוא לוכד את רוחו וכוונתו הפרדוקסליות של נגרג'ונה. ראה את דיוננו בנושא זה בכתובת http://nyaya.darsana.org/topic3.html. בכל מקרה, גם אם עדיף שלא להסתמך על הביטוי "אי-תפיסה של אי-דברים", עדיין ניתן להציע את הביקורות על נגרג'ונה בסעיף זה על בסיס אחר.

שהמשמעות הברורה של ביטוי זה היא ילדותית, יש לו רוחב פואטי ומשיכה. נראה שהוא מרמז על "ידע ללא תודעה" ו"תודעה של הבלתי ניתן לידיעה" בו זמנית.

לפיכך, "אי-החשש" שלו הוא תערובת של חשש ואי-חשש, או משהו אחר. ובאופן דומה, "הלא-דברים" שלו הם דברים מסוג כלשהו כמו גם אי-דברים, או אולי משהו אחר לגמרי.

במילים אחרות, המונחים השליליים בביטוי "אי-תפיסה של אי-דברים" אינם מיועדים על ידי נגרג'ונה וגם לא מתקבלים על ידי תלמידיו ותלמידיו כשלילות גרידא של המונחים החיוביים המתאימים, אלא כמונחים **פרדוקסליים** , אשר (בהתאם לסכמת הטטרלמה) יכולים להיות כולם *חיוביים או שליליים או שניהם או אף אחד מהם* .

זה (ולא) 'תפיסה/אי-תפיסה של דברים/אי-דברים', הכל גם יחד.

נגרג'ונה בולט בהיסטוריה של הפילוסופיה העולמית כמתנגד הבלתי מתבייש ביותר של חוקי המחשבה. הוא לא רק משתמש בחופשיות בטענות סותרות את עצמן או בהכללת אמצע, אלא שהוא אף משתמש במונחים טעונים בסתירה ובהכללת אמצע.

כעת, יש אנשים שעשויים לומר: 'מה הבעיה בזה?' הם יטענו: 'העולם האמיתי הוא עדין ביותר ואנחנו יכולים לקוות לבטא אותו רק במחשבה בצורה קירובית מאוד; נגרג'ונה רק מנסה לקחת בחשבון את חוסר הוודאות הזה בתוך השיח שלו; חוקי המחשבה הם בסך הכל דרישות שרירותיות, שגורמות לנו לכפות את מחשבותינו לתוך כותנות כועסות דעות קדומות'.

אבל רפיון לוגי אינו הגישה הנכונה לנוכח עולם אמיתי מורכב ביותר וקשה לביטוי. דווקא בגלל הקושי הרב של המשימה הקוגניטיבית שלפנינו, נדרש להיות ברור וזהיר מאוד. הימנעות מאיזונים ובלמים על שיפוטינו אינה מגבירה את יעילותם, אלא הופכת אותם לפחות אמינים.

במקרה הנבחן, אם לנאגרג'ונה אכן יש צורה כלשהי של תודעה על-טבעית, הוא יכול פשוט לומר זאת. חוקי המחשבה בשום אופן אינם אוסרים עליו לטעון טענה כזו. הוא אינו צריך להתעסק עם דברים חסרי משמעות, ולהעמיד פנים שיש לו משהו שלא ניתן לתאר ואינו נתון לביקורת עמיתים. הוא יכול וצריך להיות גלוי לב, ולהגן על עמדתו בצורה שוויונית כמו כולם.

אם הוא סבור שהמונחים "תפיסה" ו"דברים" כרוכים בפגם לוגי מהותי, הוא יכול לטעון את טיעונו בגלוי; הוא אינו צריך לעסוק ברמיזות, בהצעות ובטיעונים כוזבים. רובנו, ההוגים, פתוחים ומוכנים לתקן את טעויותינו: אם מונחים אלה פגומים, איננו קשורים אליהם; אנו גמישים, מוכנים לשנותם או להחליף אותם לפי הצורך הלוגי לאור ראיות והיגיון חדשים.

אבל נגרג'ונה הוא כמו נאשם, שכאשר נאלץ להופיע בבית המשפט מסרב להודות בזהותו, או להכיר בסמכות החוק והשופטים, או להודות באשמה או לזכות, או לטעון את הגנתו. גרוע מכך, בבוז מוחלט לבית המשפט, הוא אפילו לא מודה שסירובו הוא סירוב - הוא מכנה זאת "חוסר משמעות". האם זה עוצר את הליכי המשפט או גורם לבית המשפט להכריז עליו כחף מפשע? בוודאי שלא.

נגרג'ונה לא מבין את טבעה של השלילה. הוא סבור שאם אדם אחד אומר 'X' ואחר אומר 'לא X', נטל ההוכחה מוטל על הראשון יותר מאשר על השני. הוא סבור כי אמירת טענה חיובית תובענית יותר מבחינה לוגית מאשר אמירת טענה שלילית. *הוא מדמיין בבלבולו שאמירת 'לא' שקולה לאמירת כלום, כלומר לאי אמירת כלום* . רוב הלוגיקנים לא יסכימו איתו, ויטענו שכל תזה המוצגת (גם אם רק ברמיזה) זקוקה באותה מידה להוכחה, ללא קשר לקוטביותה.

הייתי הולך רחוק יותר ואומר, להיפך, טענה שלילית תובענית יותר טענה חיובית. אפשר להוכיח טענה חיובית בקלות רבה, אם מצביעים על ראיות מספיקות לטובתה. אבל איך מוכיחים טענה שלילית? זה הרבה יותר קשה, מכיוון ששליליות אינן נחוות ישירות אלא נחוות רק באמצעות היעדר חיוביות. בסופו של דבר ניתן להוכיח שלילה רק בעקיפין, על ידי חוסר יכולת להוכיח כל חיובי מנוגד.

כך, למעשה, לא רק שההגבלה העצמית לכאורה של נגרג'ונה לשליליות אינה פוטרת אותו מהוכחות, אלא להיפך, היא מגדילה את הנטל הלוגי המוטל עליו. הוא צודק בראיית השליליות כשונות משמעותית לחיוביות, אך אינו מבין שההבדל הוא לחיסרון שלו. הוא טוען שאין לו בסיס אפיסטמולוגי או אונטולוגי, ובכל זאת הוא מסוגל לדחות כלאחר יד את כל התיאוריות של ידע ומציאות. טענה גרנדיוזית ודמיונית שכזו דורשת בוודאי הצדקה רבה יותר מכל טענה אחרת!

אגב, יש להדגיש כי "אי-התפיסה של אי-דברים" של נגרג'ונה לא צריכה להתפרש (כפי שחלק עושים) כהגנה על חוויה או תובנה מדיטטיבית לא מילולית. זו אינה הכוונה בפילוסופיה האנטי-רציונלית שלו, אם כי השתייכותה הבודהיסטית המוצהרת עשויה להוביל להנחה שכן.

אם נגרג'ונה היה אדם שקוע עמוקות במדיטציה, הוא לא היה כותב פילוסופיה. אם כוונתו הייתה לקדם מדיטציה, הוא פשוט היה מלמד שיטות מדיטציה ולא מעורר ויכוחים מילוליים. לא - לאיש הזה יש שאיפות פילוסופיות. לכאורה, אלה נועדו לבטא במילים חלק מה"היגיון" שלדעתו עבר הבודהה לפני שהגיע להארה. נגרג'ונה מניח מלכתחילה ש"היגיון" זה הוא בהכרח אנטי-לוגי, דחייה של התבונה.

אבל עלינו לראות שהנחה זו היא רק דעה קדומה של תודעתו המעוותת. הוא היה מהפכן פילוסופי – כזה שהאמין שיש להפוך את התבונה, להתעלות מעליה. אבל אמין יותר להיות אבולוציוני – ולראות במדיטציה דרך עבורנו להמשיך לנוע, מעבר לגבולות החשיבה הדיסקורסיבית, מבלי להצטרך להכחיש מחשבה כזו בגבולותיה הרלוונטיים.

לקדם כבוד ללוגיקה אין פירושו לעורר גמגום אינסופי, אלא לדרוש שכל מחשבה שעולה תועמד להערכה קוגניטיבית אחראית. לוגיקה אפשרית לחלוטין ללא מילים, באמצעות כוונות שקטות. אפילו במדיטציה עמוקה, מתרחשת איזושהי "בדיקת מציאות" באמצעות לוגיקה, וזה לא חייב לכלול מילים. רק בדרך זו, אין ספק, בודהה לעתיד יכול להרחיק את עצמו מאשליות נפוצות ודמיונות מטורפים, לקראת הגשמה מלאה.

בניגוד לאמונתו של נגרג'ונה, רציונליות ורוחניות אינן בהכרח מתנגשות. היגיון ומדיטציה עשויים, במידה מסוימת, להועיל הדדית. לא מדובר במחשבה כשלעצמה, קל וחומר בהיגיון, אלא רק בעודף מחשבה, ובמיוחד דיבורים לא רלוונטיים, אשר מעכבים ריכוז והתבוננות מדיטטיבית. לעתים קרובות נדרשת כמות מסוימת של חשיבה מתאימה כדי למקם את התודעה הראשונית למדיטציה.

4. אי-אפשרות פורמלית

למעשה, כפי שאראה כעת, המשפט "אם הייתה לי תזה, הייתי אשם" [17]הוא בלתי אפשרי *פורמלי* . קודם לכן פירשתי וסימלתי אותו כ-"אם X (מוצעת טענה), אז Y (נעשית טעות)", מה שנותן את הקודם ואת התוצאה שני סמלים נפרדים, X ו-Y. אבל עכשיו בואו נבחן את המרכיבים הללו מקרוב.

מה המשמעות של "לעשות טעות" כאן? זה לא נשוא רגיל. התוצאה Y אינה מתייחסת רק לטעות כלשהי באופן כללי, אלא ספציפית לטעות *במשפט המקדים* Y .X אומר לנו ש-X *שגוי* . לכן, Y מרמז באופן פורמלי על שלילה של X, כלומר לא X! בהינתן זאת, המשפט של נגרג'ונה אומר כעת: " **אם X, אז לא X** ", כלומר "אם X נכון, אז X שקר" - טענה היפותטית פרדוקסלית, שמסקנתה תהיה הקטגורית "X שקר" (כפי שהוצע קודם לכן).

עם זאת, זה לא סוף העניין. אם נבחן כעת את משמעותו של X – כלומר "מוצעת טענה" – נוכל להניח בצדק שהוא מתייחס *לכל טענה שהיא* . במקרה כזה, הטענה המדוברת עשויה אף להיות השלילה של X; כך שנוכל להחליף את המילה notX ב-X לאורך כל ההשערה. בכך נקבל "אם notX, אז לא notX", כלומר " **אם לא X, אז X** ", או במילים אחרות "אם X שקר, אז X נכון". זוהי כמובן גם טענה פרדוקסלית, שמסקנתה הפורמלית היא "X נכון".

לפיכך – באמצעות קריאה אוניברסלית של "בעל תזה", ככוללת "אי בעל תזה" – יש לנו כעת, לא רק פרדוקס יחיד, אלא *פרדוקס כפול* ! כלומר, מסקנתנו היא לא רק ש-X שקר, אלא ש-X הוא גם אמיתי וגם שקר. המסקנה האחרונה סותרת כמובן את חוק אי-הסתירה, כמו במקרה של פרדוקס השקרן.

פירוש הדבר שההצהרה של נגרג'ונה היא בלתי אפשרי באופן פורמלי: זוהי סתירה במונחים; היא לא רק שקרית, אלא חסרת משמעות. היא אינה מהווה כלל שיח לגיטימי, קל וחומר עמדה או תיאוריה פילוסופית בת קיימא. המילים או הסמלים המשמשים בה אינם ניתנים להעלות על הדעת מבחינה לוגית, כך שזה כאילו הוא לא אומר דבר. נראה שהוא אומר משהו מובן, אך זוהי אשליה.

---

[17] שני תרגומים נוספים של משפט זה מאשרים ומחזקים קריאה זו. "אם הייתי מעלה כל טענה שהיא, אזי הייתה לי טעות לוגית" (סטרנג). "אילו הייתי מעלה תזה כלשהי, אזי הפגם הלוגי היה שלי" (גרדינארוב).

כעת, ניתן להתנגד לכך ש-Y לא בהכרח אומר ש-X *טועה* , אלא יכול להיות פשוט אומר ש-X *יכול* לטעות. כלומר, "לעשות טעות" יכול להתפרש כמשמעות ש-X אינו ודאי ולא כמופרך באופן מוחלט. במקרה כזה, יהיו לנו שתי ההשערות הבאות: "אם X, אולי לא X" ו-"אם לא X, אולי X"; או במשפט אחד: "בין אם X מוצע ובין אם לאו, התוצאה אינה ודאית". ואכן, עמדה דו-משמעית ומודאלית יותר זו עשויה להיחשב ככוונתו המדויקת של נגרג'ונה (אותה יש שפירשו כ"אילוקוציה" בלתי מחייבת).

במבט ראשון, עקב השימוש במילים מעורפלות או בסמלים, התנגדות זו עשויה להיראות אמינה והמסקנות הסותרות הכרוכות בה לכאורה מתפוגגות. אך במבט חטוף, עדיין קיים קונפליקט בסיסי: לאשר את X, או להכחיש אותו, מנוגד לעמדה שאינה מאשרת ואינה שוללת את X. טענה אסרטיבית (המאשרת או שוללת את X) אינה *עולה בקנה אחד עם* טענה בעייתית (האומרת ש-X עשוי להיות נכון או לא נכון). אי אפשר לטעון בו זמנית *שיש* ידיעה (על X, או לא על X) ולטעון *שאין* לו ידיעה (בהתחשב בשאלת האמת או השקר פתוחה). זוהי סתירה בדיוק כמו לטעון שאותו דבר (X) הוא נכון ושקרי.

מישהו שאינו בקיא בלוגיקה של טענות היפותטיות עשוי כעת לטעון ש-X, או לא X, מוצע רק באופן היפותטי במשפט המקדים, ולכן בהחלט עשוי להיות בעייתי במשפט התוצאה. אך זוהי התנגדות בלתי סבירה מבחינה לוגית, בשל תהליך החיבור (המתואר בפרק על לוגיקה פורמלית); כלומר בשל העובדה ש"אם X, אז Y" מרמז על "אם X, אז (X ו-Y)". במקרה הנוכחי, משמעות הדבר היא: "אם X נטען, אז X גם נטען וגם לא ודאי". די שהסתירה תתרחש בתנאי, כמו כאן, כדי שהתנאי יופרך; לכן, מסקנתנו *היא פורמלית למדי* : "לא ניתן לטעון X". שאלה:

מישהו יכול כאן, לבסוף, להתנגד לכך שהוודאות בטענה המקדימה וחוסר הוודאות בטענה הנובעת לא בהכרח יהיו בו-זמניות, ולכן לא ייצרו קונפליקט לוגי. התנגדות כזו תהיה תקפה, בהינתן שתהליך מחשבתי הפריד בין תחילתה וסופה של הטענה ההיפותטית. עם זאת, במקרה הנבחן, נגרג'ונה קובע בבירור שבעצם פעולת "הצעת דבר מה", אדם "עושה טעות"; כלומר, הטעות אינה אלא ההצעה עצמה. לכן, לא ניתן לטעון באופן אמין על הפרדת זמן, והתזה של נגרג'ונה נותרת חסרת היגיון.

שימו לב שכל הדיון הנוכחי התייחס רק לחלק הראשון של פסוק 29, כלומר להנחת היסוד העיקרית "אילו הייתה לי תזה, הייתי אשם". מצאנו שטענה היפותטית זו שגויה מבחינה לוגית, ללא קשר לשאלה האם נגרג'ונה מודה או מסרב להכיר בכך ש"יש לו תזה". לכן, הבה נבחן מחדש את הנחת היסוד המשנית הזו שלו, ואת מסקנתו שהוא "אינו אשם".

כאן הצגנו תפנית חדשה בניתוח, כאשר הבנו ש"אם X, אז Y" (המובן כ"אם X, אז לא X") מרמז על "אם לא X, אז Y" (מכיוון שהאחרון משתמע מ"אם לא X, אז X", המשתמע מהראשון על ידי החלפת X ב-notX). אז, כעת יש לנו הנחת יסוד עיקרית חדשה עבור נגרג'ונה, דהיינו "אם לא X, אז Y", כלומר: "אם אין לי תזה, אהיה אשם".

אם לוקחים את ההנחה המרכזית המשתמעת הזו עם ההנחה המשנית של נגרג'ונה עצמו, דהיינו "אין לי תזה" - המסקנה היא "אני אשם". שימו לב, מסקנה זו היא ההפך הגמור משלו ("אני לא אשם"). לכן, למרות שנגרג'ונה מתגאה בכך שחשיבתו ללא דופי, היא פגומה באופן מוכח!

שכן – במילים פשוטות, אם נניח בצד את כל הרטוריקה שלו – כל מה שהוא אומר הוא: "אף תזה אינה נכונה"; זוהי רק גרסה נוספת של פרדוקס השקרן. והניסיון שלו למתן את הצהרתו, במחשבה שלאחר מעשה "מלבד התזה שלי", הוא באופן הגיוני רק משפט נוסף: מקרה פרטי הנופל ישירות תחת הכלל הכללי. יתר על כן, לפני שניתן להחיל חריג, הכלל עצמו חייב להיות ניתן לניסוח עקבי – וזה בבירור (כפי שהוצג זה עתה) אינו כזה.

לבסוף, שום דבר מההפרכה הזו לא מרמז על כך ששתיקה היא בלתי אפשרית או חסרת ערך. אם (כפי שטוענים כמה פרשנים) מטרתו של נגרג'ונה הייתה לקדם הפסקת השיח, הוא בהחלט פעל בדרך הלא נכונה. הוא לא היה צריך לפתח פילוסופיה שנויה במחלוקת ואנטי-לוגית. היה מספיק לו לטעון, כעובדה פסיכולוגית, ששתיקה (פנימית וחיצונית) מועילה למדיטציה עמוקה.

3. פילוסופיה ודת

לקוח מתוך Ruminations (2005), פרק 2.19 (חלק).

1. היגיון ואמונה

חשוב להבחין בין דת (כולל שיח פילוסופי המבוסס על דת מסוימת, למטרות אפולוגטיות או פולמוסיות) לבין פילוסופיה עצמה (שאינה פונה ישירות להנחות יסוד ממסורת דתית, אם כי היא עשויה לדון בנושאים דתיים).

זוהי נגזרת של ההבחנה בין אמונה להיגיון, תוך התחשבות בכך שאמונה יכולה להיות סבירה (כלומר, ללא הוכחה או הפרכה חותכת) או בלתי סבירה (כלומר, למרות הפרכה חותכת). שימו לב שאמונה סבירה היא בהכרח לפני העובדה - שכן, אם עובדה כלשהי כבר נקבעה ללא ספק, אין צורך באמונה בה. אמונה בלתי סבירה מנוגדת לעובדה.

ישנם פילוסופים הרואים אמונה בספקולציות טהורות, כאלו שבאופן עקרוני אינן *ניתנות להוכחה* או להפרכה *(* למשל, אמונה בקיומו של אלוהים או בקארמה קפדנית), כבלתי סבירה. אבל הייתי מסווג את האחרונה כסבירה, שכן תמיד - גם אם היא רחוקה - ניתן להעלות על הדעת שניתן יהיה למצוא בסופו של דבר הוכחה או הפרכה כלשהי, כלומר, את ה"עיקרון" עצמו קשה לקבוע באופן סופי. יתר על כן, הקטגוריה של ספקולציה טהורה אפילו ישימה לכמה תיאוריות מדעיות (למשל, פרשנותו של בוהר לאי-ודאות קוונטית כאי-ודאות).

דת מבוססת על אמונה, כלומר על קבלת תזות ללא נימוקים אינדוקטיביים ודדוקטיביים מספיקים, או ללא כל נימוק, או אפילו בניגוד להיגיון (כלומר, אם כי סטייה חמורה ממסקנות מדעיות המבוססות על ניסיון והיגיון נפוצים) - על סמך הצהרות של סמכות רוחנית משוערת כלשהי, או אפילו רק משום שאדם מרגיש נטייה רגשית כזו.

פילוסופיה, לעומת זאת, מבוססת על הבנה אישית, על שיקולים אמפיריים ולוגיים גרידא; למרות שחלק או רבות מהתזות שלה

עשויות להיות במידה מסוימת היפותטיות, או אפילו ספקולטיביות, הן נותרות מוגבלות על ידי גישות ותיאוריות מדעיות - כלומר, נעשה מאמץ כן לשלב אותן עם מכלול הניסיון וההיגיון.

ההבדל בין דת לפילוסופיה אינו תמיד ברור, שימו לב היטב. דת אינה מנוגדת לחלוטין להיגיון, ופילוסופיה אינה תמיד חפה מספקולציות גרידא. ההבדל הוא האם האמינות, או *מידת האמונה* , בטענות ספקולטיביות היא פרופורציונלית או לא להיקף הראיות וההוכחות האדוקטיביות הזמינות. במקרה של אמונה גרידא, ההסתמכות על טענה נתונה אינה פרופורציונלית למשקלה המדעי; ואילו במקרה של שכנוע רציונלי, יש מאמץ לזכור את המשקל המדעי של מה שמשועלה - אדם מוכן להודות ש"אולי" הדברים אינם כפי שחושבים.

השניים נבדלים גם בתוכנם או במטרה. דתות הן ניסיונות להתמודד עם בעיות הסופיות והסבל האנושי, באמצעות הסברים ופתרונות *על-טבעיים במהותם* . מטרת הדת היא גדולה, של גאולה אישית וקולקטיבית. פילוסופיות פונות להסברים ודרכים *טבעיות* , בניסיון להבין כיצד מושג ידע אנושי וכיצד הוא מקבל תוקף, וכך (יחד עם המדעים המיוחדים) מזהות בהדרגה דרכים ואמצעים לשיפור האנושות. עדיין קיים ערך בסיסי הכרוכים במרדף הפילוסופי, שימו לב היטב; אך המטרה צנועה יותר.

2. עילות שונות

ביצוע הבחנה כזו אינו (ואסור לו) להצביע על הטיה אנטי-דתית. היא אינה מיועדת להיות אידיאולוגיה "חילונית", אלא רק כאידיאולוגיה חילונית. דת (או לפחות אותם חלקים של דתות מסוימות שאינם אנטי-אמפיריים או אנטי-רציונליים באופן מובהק) נותרה פעילות אנושית לגיטימית ומכובדת - היא פשוט מוכרת כתחום אינטלקטואלי שונה, משהו שיש להבחין בו מפילוסופיה כדי לשמור על פרספקטיבה מאוזנת בידע של האדם.

הסיבה לכך שחלוקה זו נוצרה מבחינה היסטורית על ידי פילוסופים הייתה כדי להגן על הפילוסופיה (ובאופן רחב יותר, על המדעים המיוחדים) מלהצטמצם לתפקיד תומך, כ"שפחת" של הדת. היה צורך להפוך את הפילוסופיה לבלתי תלויה בדת כדי לאפשר לפילוסופים לעסוק בשיפוט ביקורתי, במידת הצורך, מבלי להכריח

את עצמם להיות "תקינים מבחינה דתית" או להסתכן בזעם של סמכות דתית חזקה מבחינה פוליטית.

החילון של הפילוסופיה היה בדיוק זה: מרד נגד מסקנות ידועות מראש שנכפו על ידי רשויות דתיות (כלומר, אנשים שהכריזו על עצמם באופן קולקטיבי כנושאי הלפיד היחידים של האמת) כ"עובדה" שאין להכחישה. חשוב להבין *את ההיגיון הלוגי* מאחורי מרד כזה, כלומר מדוע הוא תקף מבחינה אפיסטמולוגית והכרחי.

כל אחד יכול לקום ולטעון שזכה להתגלות/ישועה אלוהית (או רוח הקודש) או שהשיג הארה/שחרור בודהיסטי או הינדי כלשהו.

אנשים רבים לאורך ההיסטוריה העלו טענות מטאפיזיות כאלה. חלקם אף הרחיקו לכת וטענו שהם אל או אפילו אלוקים. חלקם לא העלו טענות מפורשות לעצמם, אך טענות כאלה הועלו בשמם על ידי אחרים. חלק מהטוענים - בעיקר משה, ישו, מוחמד ובודהה - ייסדו דתות ברמה עולמית, שהשפיעו רבות על חייהם של מיליוני אנשים ושינו את מהלך ההיסטוריה. טוענים אחרים - כמו השאמאן המקומי שלכם, פרעה המצרי או הכומר מון - היו פחות משפיעים.

המכנה המשותף של כל הטענות הללו הוא חוויה מיסטית יוצאת דופן כלשהי, כגון חזון נבואי או פריצת דרך ל"נירוונה" או "מוקשה" (הארה/שחרור). למי שטוען טענה (או שאחרים טוענים לה) יש חוויה מיוחדת שאינה זמינה בקלות לבני תמותה מן השורה, שעל בסיסה הוא (או היא) הופך לסמכות דתית, שטענותיה לגבי מה נכון או לא נכון יתקבלו באמונה על ידי אנשים שלא חוו באופן אישי חוויה מקבילה.

המניע המייסד הוא תמיד חוויה אזוטרית כלשהי, שעל בסיסה פילוסופיה ומדע אקסוטריים נדחקים הצידה במידה מסוימת, אם לא מתהפכים לחלוטין. לאחר מכן, גלימת הסמכות של המאסטר המייסד מועברת לתלמידים שאינם בהכרח טוענים למעמד שווה לעצמם, אך מתחייבים ללמוד וללמד בנאמנות את התגליות המקוריות של המייסד.

דת היא אליטיסטית במהותה, אפילו במקרים בהם חוויית הליבה שלה (של התגלות או הארה) נחשבת עקרונית כפתוחה בסופו של דבר לכולם, ולו רק בגלל הקושי העצום להגיע לחוויה זו.

במקרים מסוימים, התלמידים יכולים לקוות לשכפל את הישג המאסטר בהינתן מאמץ והתמדה מספקים. במקרים אחרים, תלמידי המאסטר אינם יכולים לקוות להגיע אי פעם לרמתו של מוריהם. אך

בכל מקרה, הם שומרי האמונה הרלוונטית, ומשם (בדרגות שונות) רוכשים "סמכות" מוסדית על בסיס זה, מעל ומעבר למאמינים הנותרים.

לכן, יש לנו בעיקרון שתי קטגוריות של אנשים, בהקשר זה.

אלו שחוו (או טוענים שחוו) את החוויה הדתית המדוברת *ממקור ראשון* .

אלו אשר, *מכלי שני* , מסתמכים על טענת האמור לעיל על בסיס אמונה, בין אם יש להם מעמד מוסדי של סמכות ובין אם לאו.

כעת, הבחנה זו אינה נועדה להיות השפלה, פגיעה בערך של אף אחת מקבוצות האדם. אך זוהי הבחנה הכרחית, אם ברצוננו להבין את ההבדל בפרספקטיבה האפיסטמולוגית בכל מקרה.

מנקודת מבטו של מקבל ממקור ראשון, כלומר מישהו שחווה באופן אישי את החוויה המיסטית המדוברת, הנאום שלו הוא (לצריכה עצמית, לפחות) פילוסופיה טהורה, לא דת. סביר להניח שהוא אינו נדרש לאמונה, אך כל המידע וההיגיון הכרוכים בכך מוצגים בפניו על מגש. משימתו פשוטה למדי; אחריותו אפסית, ודאותו מוחלטת.

אבל למקבל ממקור שני עומדת משימה קשה, מבחינה אפיסטמולוגית. עליו להחליט בעצמו האם המורה ממקור ראשון טוען טענה נכונה או שקרית. עליו להחליט האם לבטוח בו או לא. הוא נדרש לקבל טיעון *אד הומינם* .

התנגדות זו אינה שיפוט לגבי אמיתותו של האדון. חלק מהאדונים לכאורה הם בוודאי שרלטנים, שמשקרים לאחרים כדי לשלוט בהם ו/או לנצל אותם; חלקם נשארים מודעים בציניות לחוסר היושר שלהם, בעוד שאחרים מרמים את עצמם כמו גם אחרים. אך ייתכן בהחלט שחלק מהאדונים לכאורה לא רק כנים, אלא אכן חוו את החוויה הנטענת ופירשו אותה נכון.

אבל מי יכול לדעת? בוודאי שלא האדם הרגיל, אשר (מעצם הגדרתו) מעולם לא חווה את החוויה המדוברת, וברוב המקרים לעולם אינו יכול לקוות לשחזר אותה – ולכן אינו מוסמך לשפוט. עם זאת, הוא נקרא לקבל זאת באמונה – לפעמים תחת איום של גיהנום נצחי או סמסרה מתמשכת אם לא יציית.

כיצד יוכל האדם הפשוט לדעת בוודאות האם אדם כלשהו (בן זמנו - או סביר יותר בעבר הרחוק, שאולי אפילו אגדה בלבד) חווה או לא

חווה חוויה מיסטית מסוימת? זוהי משימה בלתי אפשרית, שכן חוויה כזו היא פרטית *מטבעה* !

עד היום, אין לנו אמצעים מדעיים לחדור לתודעתם של אנשים אחרים. וגם אם היינו יכולים, עדיין נצטרך להעריך את משמעות החוויה המדוברת. שיפוטים כאלה לעולם לא יוכלו להיות מוחלטים וחסרי ספק, אלא בהכרח אינדוקטיביים ופתוחים לוויכוח. לפיכך, לא ניתן לבנות באופן רציונלי את ה"ודאות" הנדרשת על ידי אמונה.

אין טעם לפנות לעדים. לפעמים שני אנשים או יותר מאשרים את טענת זה של זה או של צד שלישי כלשהו. יתר על כן, לעתים קרובות, רשויות לכאורה חולקות על טענותיהם ודוחות את טענותיהם של אחרים. אבל מי יאשר לנו, עוברי אורח תמימים, שמישהו מהאנשים הללו כשיר לאמת או לפסול מישהו?

לפיכך, אמונה היא קפיצה אל הלא נודע. עם זאת, לעתים קרובות זוהי קפיצה הכרחית, שכן פילוסופיה ומדע אינם מסוגלים לענות על כל השאלות (ובעיקר שאלות מוסריות) בצורה משכנעת, ובמקרים מסוימים כולנו צריכים לקבל החלטות בדחיפות. לכן, על הפילוסופיה להכיר בדת כבחירה לגיטימית, אם כי פרטית מאוד. בהקשר זה, שימו לב היטב, חילוניות היא גם דת - מעשה של אמונה שאין אמת באף אמונה דתית (אחרת).

הערה: בודהיזם מתואר כיום לעתים קרובות כ"פילוסופיה ולא כדת", ומרמז שהוא אינו מסתמך על אמונה. אך זהו תיאור לא הוגן בעליל: ישנם שפע של מוקדי אמונה בתוך הבודהיזם. אמונה בגלגל הגלגול הנשמות (סמסרה), אמונה באפשרות לעזוב אותו (נירוונה), אמונה שלפחות אדם אחד הגיע למצב בודהה זה (סידהרתא גאוטמה), אמונה באמצעים הספציפיים שהוא הציע (דיסציפלינות מוסריות ומדיטטיביות, ובמיוחד אי-התקשרות), אמונה בשלל סיפורים וטקסטים קשורים - כל אלה הם מעשי אמונה.

אמונות אלה דורשות אמונה בדיוק כמו אמונה בקיומו של אלוהים, ואמונות ספציפיות יותר (החל מאמונה בתורה, או בברית החדשה הנוצרית, או בקוראן), בתוך הדתות המונותאיסטיות. הדבק בבודהיזם חייב לקבל על עצמו את האמונה בתוקף מטרתו ונתיבתו הרוחנית, *לפני* שהוא הופך לבודהה (בהנחה שהוא אי פעם יהפוך). המטרה והאמצעים אינם דבר ברור מבחינה פילוסופית, *עד* שהוא מגיע למטרה באמצעות האמצעים. זהו אותו מצב כמו בדתות המונותאיסטיות.

לכן, בודהיזם אינו בעיקרו פילוסופיה, אלא דת - ולומר אחרת זה פרסום מטעה. כך גם לגבי ההינדואיזם, אשר חולק דוקטרינות רבות עם הבודהיזם (וגם בעל נטיות מונותאיסטיות מסוימות, אם כי אלה אינן בלעדיות).

3. פסקי דין חכמים

חשוב להישאר עם ראש פתוח, להודות בחלק מהטענות של הדתות כטענות שניתן להעלות על הדעת; ועם ראש קר, לזכור שחלקן אינן מוכחות. חוסר סובלנות כלפי דת אינה עמדה פילוסופית ראויה, אלא דעה קדומה, דוגמה. הפילוסוף האמיתי, לעומת זאת, נשאר פיכח, ואינו מרשה לעצמו להיסחף אחר העדפות רגשיות.

אף על פי כן, ניתן לשפוט ולסווג טענות טרנסצנדנטליות במידה מסוימת. מיונן הוא, אפשר לומר, תחום התאולוגיה (ענף של פילוסופיה).

טענות מסוימות, כפי שכבר צוין, סותרות באופן ישיר את הניסיון ו/או את ההיגיון; אם לא ניתן לפרש הרמוניה מסוימת, הפילוסופיה חייבת לשלול טענות כאלה. חלקן ניתנות להעלות על הדעת מבחינה לוגית, אך רחוקות מכך; יש להשאירן בצד השני. ולבסוף, חלקן אפשריות בהחלט בהקשר הידע הנוכחי שלנו; ניתן להשתמש בהן כהשראות ומוטיבציות למחקר חילוני.

באופן כללי, קל יותר לשלול טענות שגויות מאשר להוכיח טענות נכונות בוודאות.

יש לשקול ולהעריך כל טענה ספציפית בנפרד. אין זה הגיוני לדחות דוקטרינה באופן גורף, לאחר שמצאתי פגם רק בהיבטים מסוימים שלה (אלא אם כן מדובר בעקרונות חיוניים, שבלעדיה שום דבר אחר אינו עומד). במחקר כזה, כדאי לזכור את ההבדל בין טענה *שאינה רציפה* לבין טענה להפרכה: הפרכת הנחות יסוד אינה בהכרח אומרת שמסקנותיהן שגויות, שכן ניתן להסיק אותן מהנחות יסוד אחרות.

בבחירה בין דתות, אנו בדרך כלל מתייחסים להמלצות המוסריות *ולדפוסי ההתנהגות* של מייסדיהן ותלמידיהן (כמו גם מבחינה סוציולוגית, כמובן, למסורות שהועברו במשפחה או בחברה שלנו) כמדדים. אם העצות הניתנות מיושמות על ידי אלו המטיפים, זה כבר יתרון. אם העצות והפרקטיקה הן חכמות, טהורות, מוסריות,

אדיבות ואוהבות וכו' - באופן אינסטינקטיבי יש לנו יותר ביטחון. אחרת, אם נזהה צביעות או הרסנות, אנו נרתעים. (כמובן, כל הראיות הללו אינן חד משמעיות: הן מרמזות, אך אינן מוכיחות.)

אבל, למרות כמה שאנחנו באופן אישי משוכנעים מתורה דתית, לא ניתן להתייחס אליה באופן דוגמטי כהנחת היסוד של הפילוסופיה. *עבור מיסטיקן ממקור ראשון, זה בהחלט יכול להיות כך; אבל עבור שארנו, זה לא יכול להיות כך*. פילוסופיה היא דרך נוספת של חקירה אנושית, עם מטרות ואמצעים אחרים. רוחניות ורציונליות אינן בהכרח קשורות זו בזו, וגם לא בהכרח סותרות זו את זו. הן עשויות להיות מעורבבות במידה מסוימת, אך לעולם לא יהיו מבולבלות לחלוטין.

לפיכך, אם מישהו טוען לחוויה מיסטית כלשהי, או מתייחס לטקסטים סמכותיים המבוססים על בסיס כזה, ניתן בהחלט לשקול את הפילוסופיה שלו בתשומת לב וללמוד ממנה במידה מסוימת, אך בסופו של דבר היא אינה רלוונטית לפילוסופיה טהורה; או ליתר דיוק, שיח כזה יכול להפוך לרלוונטי באופן חלקי או מלא רק בתנאי שהוא נכנע לסטנדרטים החילוניים של הפילוסופיה הציבורית, או במידה שהוא נכנע.

האחרון יכול להתייחס רק לחוויות ותובנות שניתן לשכפל בקלות, כלומר, הנמצאות בהישג ידם של כולם (למעט מיעוט עם איברים פגומים), אם רק יתחשבו בנתונים אמפיריים מסוימים ויפעלו לפי מערכת של טיעונים אינדוקטיביים ודדוקטיביים. הוא שואף לפתח, תוך שימוש בשפה רגילה, השקפת עולם והבנה אוניברסליות פוטנציאלית.

יש להודות, כפי שיטענו הֶגֶל, פילוסופיה ברמה גבוהה (כמו מתמטיקה או פיזיקה מתקדמות) אינה מובנת בפועל לרוב הדיוטות! כשם שמדיטציה או טכניקות דתיות אחרות אינן ניתנות לשליטה בקלות, נדרשים מאמץ ואינטליגנציה רבים כדי ללמוד וליישם לוגיקה לעומק. יתר על כן, המתחיל שנכנס לדרך הפילוסופיה מלא תקווה (מלא אמונה בתוצאות הסופיות) כמו המתקדם הדתי; ולאורך שני התחומים, הצלחות קטנות מעודדות אותו להמשיך הלאה.

לכן, אפשר בהחלט לשאול את השאלה המביכה: מה ההבדל בין האליטיזם של הפילוסופיה לזה של הדת? בסופו של דבר, אולי בכלל לא, או רק הבדל בדרגה! תשובה זו תהיה נכונה לפחות לגבי דת סבירה. אבל במקרה של דת בלתי סבירה, אסור לנו להרשות

לעצמנו להאמין בה - אפילו כאפשרות קלושה - עד שאם אי פעם היא תהפוך לסבירה באופן מובהק, כלומר עד ואף אלא אם כן תפיסת המציאות הבסיסית שלנו אכן תתהפך על ידי חוויות אישיות ממשיות.

4. גישות נכונות

לא חכם לחלק יתר על המידה את דעתו וחייו של אדם; במקרה הקיצוני, אדם עלול להסתכן בסוג כלשהו של סכיזופרניה. עדיף תמיד לנסות לשמור על הרמוניה רבה בין הרציונליות והרוחניות שלו. אמונה ברעיונות דתיים אינה חייבת להיות הצעה של "הכל או כלום"; אפשר לבחור ולבחור תחת הדרכת התבונה. התבונה אינה מנוגדת עקרונית לאמונה; היא מאפשרת את יסודותיה.

האתגר העומד בפני פילוסופים של דת בימינו, המעוניינים להחזיר את אלוהים ו/או רעיונות דתיים אחרים לתודעה המודרנית, הוא להכיר ולקבל במלואם את המסקנות הנוכחיות של המדע המודרני. אין טעם לנסות לומר לאדם משכיל בן זמנו שטענות מדעיות - בנוגע לגילו וגודלו של היקום, התפתחות החומר, גילו והיסטוריה של כדור הארץ שלנו, התפתחותם של חיי הצומח והחי עליו, והופעת המין האנושי - כולן שגויות! שיח כזה אינו רלוונטי לתודעה המודרנית, אם לא אבסורדי.

עדיין יש מקום, לצד תפיסת העולם של המדע, לרעיונות דתיים – אך אלה חייבים להסתגל באופן אינדוקטיבי כדי לשרוד. זה תמיד אפשרי על ידי ניצול (בגבולות הסביר) פרצות בנרטיב המדעי הנוכחי, יהיה אשר יהיה בכל זמן נתון. במקום להדגיש קונפליקטים, הוגים צריכים לחפש את האפשרויות הקונספטואליות להרמוניה. מדענים אמיתיים נשארים פתוחים בכל מקום שיש פערים.

4. נטול עצמי

לקוח מתוך פנומנולוגיה (2003), פרק 5-5:6 ונספח 2.

1. ביקורות שגויות על עצמיות

מאז שכתבתי את *"אי-היגיון בודהיסטי"* , אני סוקר טיעונים בודהיסטיים נגד העצמי ביתר קפידה, ואני חייב לומר שלמרות שהם ממשיכים לעורר בי מודעות עמוקה יותר לסוגיות פילוסופיות - אני מוצא אותם יותר ויותר לא משכנעים, במיוחד בכל הנוגע לסטנדרטים לוגיים.

בודהיסטים תופסים את העצמי כאין-ישות, אשליה הנוצרת על ידי מכלול של נסיבות מסביב ("סיבות ותנאים"), כמו חור באמצע מסגרת (של חומר או תודעה או כל דבר אחר). אבל עד כה לא נתקלתי בניסוח מפורט ומשכנע של התזה המוזרה (אך המעניינת) הזו, לא בהצהרה ברורה שתסביר כיצד ריק יכול לכאורה להיות בעל תודעה, רצון וערכים. עד שתוצג תיאוריה כזו, אני ממשיך לקבל את העצמי כישות (קראו לה נשמה) של מהות כלשהי (רוח, נניח). עצמי כזה הוא לכאורה אינדיבידואלי, אך עשוי בהחלט ברמה עמוקה יותר להתברר כאוניברסלי. האינדיבידואליזציה של הנשמה עשויה להיות אשליה הנובעת מראייה צרה, בדיוק כפי שנראה שאינדיבידואליות של גופים חומריים היא.

ביקורת על רעיון העצמי אינה תחליף לאמירה חיובית. יש להודות שקשה להוכיח בפומבי (לעומת באופן אינטרוספקטיבי) ובאופן בלתי מעורער את קיומה של נשמה, בעלת כוחות אישיים של קוגניציה, רצון וחיבה. אך תיאוריה זו נותרה האמינה ביותר, בכך שהקטגוריות המופשטות בהן היא משתמשת (ישות, מהות, תכונה, סיבתיות) כבר מוכרות ופונקציונליות בהקשרים אחרים. לעומת זאת, התזה הלא אישית נותרת מסתורית, פתוחות ככל שננסה להיות. היא עשויה להיות שימושית למטרות מדיטציה, אך כטענה פילוסופית היא נראית חסרה.

באופן כללי, אני מבחין שאלו המנסים להצדיק את תזת אי-העצמי הבודהיסטית מתמכרים לניסוחים מעורפלים מדי, הכללות לא

מוצדקות וטענות לא-*רצויות אחרות* . דוגמה לכך היא היצירה *"לוטוס בנחל"* מאת הסינג יון [18], אותה קראתי לאחרונה מחדש. הציטוטים המובאים להלן כדוגמאות הם מיצירה זו.

> "לא רק שכל הדברים הם בני חלוף, אלא שהם גם נטולי טבע עצמי. היעדר טבע עצמי פירושו שכל הדברים תלויים בדברים אחרים לקיומם. אף אחד מהם אינו עצמאי ואינו מסוגל להתקיים ללא דברים אחרים" (עמ' 87-86).

כאן , חוסר הדיוק של המונח "קיום" או "להתקיים" מאפשר מצג שווא. המחשבה המערבית הייתה מודה בקלות שכל הדברים (או אולי רובם) *מתקיימים* וממשיכים להיות, *חדלים* להיות וממשיכים *לא* להיות כתוצאה מהגעתם, נוכחותם, עזיבתם או היעדרם של מגוון דברים אחרים. אבל זה שונה מאוד מאמירה שהווייתם *עצמה* תלויה: עבורנו, עובדות הן עובדות, כלומר, ברגע שדבר הוא עובדה מהעבר או מההווה, שום דבר לא יכול לשנות עובדה זו, הוא אינו "תלוי" בשום דבר. עם זאת, אני טוען, נראה כי הבודהיסטים מנסים להכחיש זאת, ולגרום לבלבול על ידי טשטוש ההבחנה בין שינוי *לאורך* זמן ומקום שונים, לבין שינוי *בתוך* זמן ומקום זהים.

> "משמעות המילה 'דברים' בהצהרות אלה היא כל התופעות, הן המעוצבות והן חסרות הצורה, כל האירועים, כל הפעולות המנטליות, כל החוקים וכל דבר אחר שתוכלו לחשוב עליו."

כאן, ההצעה היא שארעיות נוגעת לא רק לתופעות, שהן, באופן דיוק, אובייקטים חומריים או מנטליים של תפיסה, אלא גם לאובייקטים מופשטים. המונחים "חסר צורה", "חוקים" ו"כל דבר שתוכלו לחשוב עליו" מרמזים על כך. אבל כמובן שאמירה כזו מחליקה בחשאי פנימה משהו שלא היינו מודים לו בקלות, אם כי היינו מודים בקלות שתופעות הן ארעיות. כל הנקודה של "חוק" היא שהוא קבוע בתוך שינוי, משהו שאנו תופסים באמצעות היכולת

---

[18] ראה בפרט פרקים 9-7. (המחבר הוא נזיר בודהיסטי סיני, יליד 1928.)

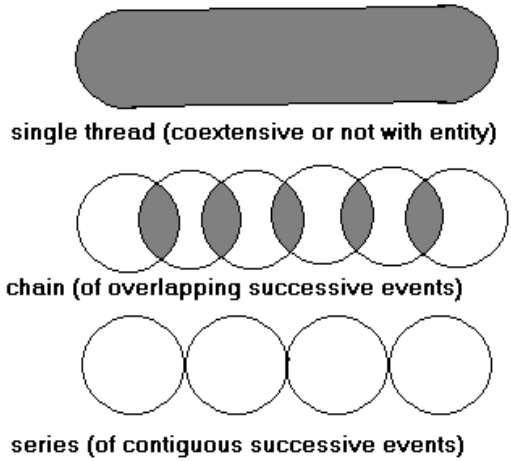
הרציונלית שלנו כאופי משותף של ריבוי אירועים פנומנליים משתנים. עקרון הארעיות אינו אמור לחול על מופשטים. למעשה, הוא עצמו מופשט, הנחשב לא-ארעי!

> "לומר שלשום דבר אין טבע עצמי פירושו לומר שלשום דבר אין תכונה שנמשכת לאורך תקופות זמן ארוכות. אין 'טבע' שתמיד נשאר זהה בשום דבר בשום מקום. אם 'טבע' של דבר לא יכול להישאר זהה, אז איך הוא באמת יכול להיות טבע? בסופו של דבר הכל משתנה ולכן לא ניתן לומר שלשום דבר יש 'טבע', קל וחומר טבע עצמי."

כאן, המחבר מטשטש את סוגיית *משך* הזמן המעורב - או יכול להיות - בפרק זמן מסוים. אפילו אם מודה שתופעות לא יכולות להימשך לנצח, אין זה נובע מכך שהן אינן מתקיימות כלל. אם כן, מי יכול לומר שתכונה אינה יכולה להימשך כל עוד הדבר שהיא תכונה שלו נמשך? שתיהן תופעות, לכן שתיהן ארעיות - אך שום דבר לא מונע מהן להתקיים באותו פרק זמן. האמת האמפירית היא: תכונות מסוימות באות ו/או הולכות במהלך חייו של דבר פנומנלי, וחלקן נמשכות באותה מידה בזמן. כמו כן, קצב השינוי משתנה; לא כולן זהות. המחבר מנסה בבירור לכפות חזון של דברים שינחם את התזה הקיצונית שלו.

אגב, אנו יכולים להעלות על הדעת סוגים שונים של המשכיות של צירופי תופעות (ראה תרשים למטה). תכונה מהותית של דבר תתקיים במלואם, כמו *חוט בסיסי* בעל אורך זמן שווה. תרחיש חלש יותר של המשכיות יהיה *שרשרת* של אירועים שונים, כך שהראשון חולק זמן מסוים עם השני, אשר חולק זמן מסוים עם השלישי, וכן הלאה, מבלי שהראשון והשלישי, השני והרביעי וכן הלאה יהיו בעלי זמן משותף. במקרים מסוימים, המשכיות עשויה להיות אשליה לחלוטין, בכך שאירועים *מתרחשים* זה בזה ברצף בזמן מבלי לחלוק זמן כלשהו.

איור 1. שלושה סוגי המשכיות



הסינג יון ממשיך להתווכח:

> "הגוף... הוא אשליה הנגרמת על ידי התכנסות קצרה של המרכיבים הפיזיים והנפשיים של הקיום. כשם שבית עשוי מחלקים רבים היוצרים מראה, כך גם הגוף... כאשר חלקים אלה מופרדים, לא יימצא טבע עצמי בשום מקום."

העובדה שבית או גוף אדם הם מכלול של אלמנטים רבים הניתנים להפרדה, אינה מוכיחה שכאשר אלמנטים אלה נמצאים יחד (בדרך מתאימה מסוימת, כמובן) הם אינם מייצרים יחד משהו חדש. השלם עשוי להיות יותר מחלקיו המרכיבים, משום שהשלם אינו רק סכום החלקים אלא תוצאה *שלהם* . לבני הבית אינן רק מצטברות לבית, אלא יחד הופכות לבית כאשר הן מונחות זו לצד זו בדרכים מסוימות; אם מונחות בנפרד (או יחד בצורה שגויה) הן אינן יוצרות בית (אלא במקרה הטוב ערימת לבנים). באופן דומה לגבי האטומים היוצרים מולקולה, המולקולות היוצרות תא חי, התאים היוצרים

אורגניזם אנושי. בכל רמה, ישנה אינטראקציה *סיבתית* של חלקים, המייצרת משהו חדש שהוא יותר מהחלקים, משהו שאנו מכנים השלם, עם תכונות ותכונות ייחודיות משלו.

לכן, לגיטימי למדי להניח שכאשר חומר מתאחד בצורה מסוימת שאנו מכנים גוף אנושי חי, הוא מייצר דבר חדש הנקרא העצמי או הנשמה או הרוח, דבר שאנו רואים כמהות היות האדם משום שאנו מייחסים לו את כוחות התודעה והרצון שאנו מציגים באופן ברור (ואשר החומר המרכיב אותנו, ככל שאנו יכולים לראות, אינו מציג בנפרד). ניתן להודות בקלות בכך שרעיון זה של העצמי הוא השערה; אך לכל מי שמודע לבסיס האינדוקטיבי של רוב הידע האנושי, אין בכך כדי להוות ביקורת (כל המדע מתפתח באמצעות השערות). הנקודה החשובה לציין היא שפרשנים בודהיסטים כמו זה נותנים טיעונים שאינם מצליחים להוכיח את מה שהם מתיימרים להוכיח.

הנה עוד כמה דוגמאות, הקשורות למושג ה"ריקנות":

> "מקור תלוי פירושו שהכל נוצר מתנאים ושלשום דבר אין קיום עצמאי משלו. הכל קשור לכל דבר אחר והכל מותנה על ידי כל דבר אחר. 'ריקנות' היא המילה המשמשת לתיאור העובדה שלשום דבר אין טבע עצמאי משלו" (עמ' 94).

כאן, על הקורא לשים לב לעמימות של מונחים כמו "קשר" או "התניה". הם משמשים כאן ללא ניואנסים, ללא הערה על כך שיכולים להיות מעורבים סוגים ודרגות רבים של קשר סיבתי. הרושם שנוצר על הקורא הוא שהכל *שווה בשווה. קשור* לכל דבר אחר, רחוק או קרוב ככל שיהיה במרחב ובזמן. אבל זה לא רק לא נכון - זה בלתי נסבל מבחינה מושגית! מושגי סיבתיות מתעוררים בהתייחס לקשר ספציפי, *שיש* לדברים מסוימים זה עם זה *ויש דברים שחסרים זה עם זה* . אם לכל הדברים היה *אותו* קשר סיבתי לכל *שאר* הדברים, לא היה עולה מושג של קשר סיבתי ולא היה צורך בו. אנחנו יכולים *מאוד* נאמר *באופן חופשי* שסיבתו של דבר מסוים "קשורה אליו מבחינה סיבתית", אך הלוגיקה הסיבתית מלמדת אותנו שסיבתו של דבר מסוים אינה תמיד "סיבה" שלו

במובן הצר. וגם אם כן, ייתכן שזה לא יהיה כך באותה מידה. מכאן נובע ששינג יון כאן שוב מטעה אותנו.

> "ריקנות אינה פירושה כלום... לכל הדברים יש קיום משום שכולם קיימים בתלות הדדית" (עמוד 97).

כאן, הדימוי המועבר אלינו הוא שכל דבר, למרות שהוא כשלעצמו ריק מחומר, רוכש קיום דרך אינסוף היחסים (תלויות) שלו לכל הדברים האחרים, שכל אחד מהם בעצמו ריק מחומר. עלינו לשאול, האם תרחיש תיאורטי זה אמין? האם אינסוף אפסים מסתכם במספר שאינו אפס? מהם אותם "יחסים" בין "דברים"? האם הם לא גם "דברים"? האם הם לא גם ריקים, ובמקרה כזה מה נותן *להם* קיום? מושג היחס מרמז על קיומם הקדם של דברים כקשורים (מונחים); אם כל מה שקיים הם יחסים, האם המושג עדיין בעל משמעות?

יתר על כן, מה בדיוק משמעותה של תלות הדדית (הידוע גם כ"תלות משותפת")? האם חיבוק באוויר בין שני אנשים או יותר שווה ערך לתמיכה הדדית? אם אני לא יכול לפרנס את עצמי, האם אני יכול לפרנס אותך? הרעיון הזה בלתי נתפס.

> "שום דבר אינו בלתי משתנה או בלתי משתנה. כל התופעות קיימות ברצף. הן תמיד משתנות, נולדות ומתות."

כאן, המחבר פשוט השמיט את העובדה (שהוכרה בעבר) והרלוונטית מאוד של *הישארות* . כדי לשכנע אותנו שהעולם אינו אלא שינוי, הוא מזכיר לידה, שינוי ומוות - אך מאפיל על עובדת החיים, ולו רק לזמן קצר! הביטוי "הם תמיד" לא בהכרח אומר "כל אחד מהם בכל רגע".

> "סיבה (זרע) הופכת לתוצאה (פרי), אשר עצמה מכילה את הסיבה (זרע) לתוצאה אחרת, וכן הלאה. כל עולם התופעות פועל בדיוק כך" (עמוד 98).

כאן, אנו נגררים בחיפזון להכללה מפוקפקת. תיאור מחזור החיים, עם רבייה מדור לדור, אינו בהכרח מתאים להמשכים סיבתיים אחרים. סיבתיות בעולם החומר הדומם מצייתת לחוקים שלה, כמו חוקי התנועה של ניוטון למשל. אין בה שום דבר ששווה ערך באמת לרבייה, למיטב זכרוני. כדי לשכנע אותנו, המחבר יצטרך להיות מדויק הרבה יותר באנלוגיות שלו. לפילוסופים אין רישיון ספרותי.

> "אם היינו מפרקים גוף לחלקיו המרכיבים אותו, הגוף לא היה קיים עוד כגוף."

אז מה? האם זה נועד להסביר או להוכיח "ריקנות"? אם תהרוג בעל חיים ותחתוך אותו לגזרים, כמובן שלא תמצא את החיים שבו, או את התודעה שהייתה לו, או את "הטבע החייתי" שלו. זה לא נובע מכך שכאשר בעל החיים חי ובריא, הוא חסר את הדברים האלה!

> "המשמעויות של המילים 'למעלה' ו'למטה' תלויות במקום בו אנו נמצאים. אין להן משמעויות מוחלטות. כך הדבר עם כל המילים וכל הקשרים בין דברים" (עמוד 99).

שוב, הכללה חפוזה - ממונחים יחסיים ספציפיים לכל המילים. כל דקדקן יודע שמונחים יחסיים הם רק סוג אחד של מונח בין אחרים. העובדה שהראשונים קיימים אינה מרמזת שלאחרונים יש את אותו אופי או תכונות. באופן דומה, הסינג יון טוען כי היחסיות של מילה כמו "בהירות" (אפיון בהירות האור שלנו הוא סובייקטיבי ומשתנה) מדגימה את היחסיות של כל המונחים. אבל גם כאן, הוא עובר ממקרה ברור לכל המקרים, אם כי הסתייגויות רבות מבוססות על מדידה מדעית מחמירה יותר. יתר על כן, בתיאור כיצד פיסת בד עשויה להיות בעלת שימושים שונים, כחולצה או כחצאית, הוא טוען:

> "זהו אותו פיסת בד בכל המקרים, אך מכיוון שהוא משמש בצורה שונה, יש לנו שמות שונים עבורו. כל המילים הן כך; משמעותן תלויה באופן שבו הן משמשות ובמקום בו הן משמשות."

זה אמור לשכנע אותנו שמילים הן "שקריות ומהוססות" ולעזור לנו להבין טוב יותר את הריקנות. אבל האמת והדיוק של השפה בבירור אינם עומדים על הפרק כאן, כך שהמסקנה השלילית המשתמעת אינה מוצדקת. ההוכחה היא שכולנו מבינים בדיוק את תיאורו של התפקיד המעשי המשתנה של פיסת הבד. "בד יכול לשמש כחולצה או כחצאית" הוא משפט לגיטימי לחלוטין הכולל את המודל הטבעי "יכול" ושני נשואים בניתוק עבור נושא יחיד (א' יכול להיות ב' או ג'). כמובן, אם מתחילים עם הרעיון ששפה יכולה להכיל רק משפטים עם שני מונחים ומודאל אחד (א' הוא ב'), אז יתבלבלו ממצבים מורכבים יותר. אבל אם הבנתו של האדם את המחשבה האנושית מפותחת יותר, לא נופלים למסקנות טיפשיות.

לבסוף, הסינג יון מתייחס ל"טבע היחסי של התפיסות שלנו" כדי להצדיק את רעיון הריקנות. הוא מתאר שני אנשים הצופים בשלג, האחד הוא משורר היושב בביתו החם, והשני הוא חסר בית הרועד בחוץ. הראשון מקווה שהשלג ימשיך לרדת, כדי שיוכל ליהנות מהצפייה בו; השני חושש שאם השלג ימשיך לרדת, הוא עלול לקפוא למוות. המחבר מסכם:

> "שניהם רואים את אותו הנוף, אבל מכיוון שהתנאים שלהם שונים הם תופסים אותו בצורה שונה מאוד."

לפיכך, תפיסות הן "שקריות" וריקנות "עומדת בבסיסן". גם כאן, פרשנותו למצב מגמתית, נועדה לתמוך בתורותיו המוקדמות. ליתר דיוק, שני האנשים תופסים נכון (פחות או יותר) את אותה סצנה מושלגת; מה ששונה הוא הערכתם את *ההשלכות הביולוגיות* של מה שהם תופסים (או ליתר דיוק, מה שהם מצפים לחוות עוד). אין כאן שום יחסיות של תפיסה! יש לנו שני משפטים לגיטימיים למדי, ששניהם כנראה נכונים "אהנה משלג נוסף" ו"אהיה נהרג משלג נוסף". בהיותי "אני" המשורר במקרה אחד והאיש העני במקרה השני, אין סתירה ביניהם.

באמצעות טיעונים כמו אלה שניתחנו, מגיע הסינג יון למסקנה הכוללת כי:

"היקום יכול להתקיים רק משום שכל התופעות ריקות. אם תופעות לא היו ריקות, שום דבר לא היה יכול להשתנות או להתקיים. הוויה וריקנות הם שני צדדים של אותו הדבר" (עמוד 100).

אבל אף אחת מהנחות היסוד או טיעוניו אינה מאפשרת לנו להסיק או להסביר מסקנה כזו. זוהי אמת שאם כוסך מלאה, אינך יכול להוסיף לה; או אם אין לך מקום לנוע פנימה, אינך יכול לזוז. אבל זה לא מה שהמחבר מדבר עליו כאן; התזה המוצעת היא כמובן הרבה יותר רדיקלית, אם כי עדיין מעורפלת ברובה. כל מה שמוצעים לנו הן הצהרות דוגמטיות, החוזרות שוב ושוב על מה שהבודהה טוען שאמר.

אני אישית עדיין מוכן להאמין שהבודהה אכן אמר משהו מאיר עיניים על תלות הדדית, ארעיות, חוסר אנוכיות וריקנות, אבל המילים שבהן השתמשו כנראה לא היו ברורות במיוחד. אני רק מקווה שהקושי שלו היה פשוט למצוא את המילים הנכונות כדי לבטא את תובנותיו, ושההיגיון מאחורי המילים הללו לא היה פגום כמו זה שנתקלתי בו בעבודתם של פרשנים עד כה!

ובכל זאת, משפטים כמו הבאים מסוטרה של *זר הפרחים* מלאי משמעות להפליא, ומאתגרים אותנו להמשיך לחפור [19]:

"כאשר הרוח נעה דרך ריקנות, שום דבר לא באמת זז."

2. מהי "ריקנות"[20]

להלן ניסיון למזג באופן אקלקטי את הרעיון המערבי וההודי של "נשמה" עם היבטים של הרעיון הבודהיסטי שאנו "ריקים" מכל חומר כזה. מה יכולה להיות ה"נשמה", מה מקומה ב"עולם", מהי

---

[19] לדוגמה, האם קיים מצב תודעה שבו אדם חווה את המרחב-זמן כשלם סטטי?

[20] חיבור זה נכתב בתחילה עבור הספר *"אי-היגיון בודהיסטי"* , אך באותה תקופה החלטתי שהוא אינו ממצה ועקבי מספיק ואינו שייך לשם. מאז שיפרתי אותו מעט.

"המכניקה" שלה? האם נוכל לפרש ולהבהיר את מושג ה"ריקנות" באופן אינטלקטואלי?

התפיסה הבודהיסטית של "ריקנות" (בגירסאותיה הקיצוניות יותר) אינה משכנעת, ככל הידוע לי עד היום. אם משהו הוא ריק, זהו עצם מושג הריקנות כפי שהם משתמשים בו - שכן הם אף פעם לא מגדירים אותו *בבירור* או מסבירים אותו. פילוסופיה אינה יכולה לשפוט רעיונות שנותרים לנצח מעורפלים והאשמות קפקאיות. האחריות מוטלת על הפילוסופים של הריקנות ללמוד לבטא את רעיונותיהם בצורה מילולית יותר.

א. דמיינו את הנשמה כישות במכלול הרב-תכליתי, של (נניח) חומר רוחני, צורת אנרגיה עדינה מאוד, המובחנת במידה מסוימת מחומרי התחום המנטלי (זה של הדמיון) ומתחום החומר (זה של התופעות הפיזיות, הנחשבות לגופו של האדם ולעולם שמעבר לגופו).[21]

ב. בעוד שסוליפסיזם היא טענה מקובלת מבחינה לוגית, ניתן באותה מידה להעלות על הדעת הרעיון שהנשמה עשויה להיות אחת מני רבות באוכלוסייה גדולה של נשמות הפזורות בים הקיום, הכוללת גם את האנרגיות המנטליות והחומריות הגסות יותר. לישויות רוחניות אלו עשויות להיות טבע ונטיות התנהגות משותפות, והן מסוגלות להשפיע זו על זו ולהיות מודעות זו לזו.

ייתכן שאותן נשמות רבות עשויות להיות ביטויים של אותה נשמה יחידה, ואכן גם התודעה והחומר עשויים להיות ביטויים של אותה נשמה אחת, אשר אולי עשויה להיות מזוהה עם (נקודת מבט הינדית למדי) או להיות ניצוץ קטן של (השקפה יהודית יותר) מה שאנו מכנים אלוהים. לחלופין, הנשמות הרבות עשויות להיות קשורות זו לזו יותר בצורה של רשת.

ניתן לסווג את התפיסה האחרונה כנשמה בודהיסטית יותר, אם נתמקד בדוקטרינת ה"תלות ההדדית" שלה. עם זאת, נוכל גם להתייחס לבודהיזם כתואם לרעיון של נשמה קולקטיבית או שורשית, אם נתמקד בדוקטרינת "בסיס תודעה מקורי ומשותף". זה מתייחס לאוקיינוס מנטלי, שממנו כל המחשבות מתפרצות לרגע (כפי שנראה במדיטציה). בהתחלה, באופן אינדיבידואלי ופסיכולוגי, חומר מקורי זה נתפס בסופו של דבר כאוניברסלי ומטאפיזי, על

---

21 שימו לב שאנימיסטים רואים אפילו צמחים ואבנים כרוחניים.

בסיס טיעון פוזיטיביסטי[22] שמאחר שגם תחושות חומריות ידועות רק דרך התודעה, נוכל רק להניח שהכל הוא תודעה. לפיכך, לא רק 'מחשבות', אלא כל 'הדברים' הם רק מערבולת במאגמה קדמונית זו. אפילו 'עצמי' אינדיבידואלי הוא רק טיפות של מי ים מנטליים אלה שלרגע יש להן אשליה של נפרדות וזהות אישית.

ג. עבור כל נשמה אינדיבידואלית (כמו עבור הנשמה הגדולה יותר כולה), הנפש, הגוף והעולם שמעבר, של חומר רב יותר, אנרגיות נפש ורוח, כולם עשויים להיות רק "דימויים" מוקרנים (נקודת מבט הקרובה לזו של הבישוף ברקלי במערב או לפילוסופים של יוגאצ'רה בבודהיזם). זו אינה אישור מצידי, אני רק מנסה לפשט את המסתורין של תיאוריה זו ולקחת אותה בחשבון, שימו לב היטב.

המונח דימוי, כאן, אינו מתייחס לדימוי של שום דבר אחר. דימויים כאלה הם אולי אמצעי לביטוי עצמי ושיח של הנשמה (או הנשמה). כלומר, "העולם סביבי" עשוי להיות שפה שהנשמה יוצרת ומשתמשת בה כדי לבטא את עצמה ולתקשר עם עצמה (ועם נשמות אחרות עתידיות).

בהינתן שבאופן אובייקטיבי ישנן נשמות רבות, אנו יכולים לראות שלנשמות אלו יש רבות (אולי רוב) מהדימויים שלהן *במשותף* . זה מעלה שאלה חשובה, הנשאלת לעתים קרובות בקשר לאידיאליזם כזה. *אם העולמות שלנו (כולל ההיבטים הפיזיים) הם דמיונות אישיים, כיצד ייתכן שחלק כה גדול מתוכנם תואם, וכיצד נראה שהם כפופים לאותם "חוקי טבע"?*

תשובה אפשרית אחת היא להניח שהנשמות הרבות הן ניצולים של נשמה מרכזית (חייתית, אנושית או אלוהית). במקרה כזה, אין פלא שהן חולקות חוויות וחוקים.

לחלופין, נוכל לענות שדימויים דומים פשוט מוקרנים (או מכוח טבעם והרגליהם) שוב ושוב על ידי נשמות רבות. בדרך זו, הם לכאורה חולקים עולם (בחלקו, לפחות), למרות שהוא עולם דמיוני. מכיוון שיש להם אשליות משותפות, יש להם תפיסות משותפות. לפיכך הם יכולים לתקשר בדרכים קבועות בסביבה טבעית אחת לכאורה, ולפתח ידע קולקטיבי, חברה, תרבות, טכנולוגיה, אתיקה, פוליטיקה והיסטוריה. לפיכך, איננו נאלצים להניח עולם משותף ואובייקטיבי אחד. ייתכן בהחלט שכל נשמה מקרינה לעצמה דימויים

---

[22] כפי שאני מבהיר במקום אחר, אני אישית לא משוכנע מטיעון קיצוני זה.

מסוימים שנשמות אחרות מקרינות לעצמן באופן דומה, ודימויים מוקרנים אלה במקרה זהים בהשוואה.

ד. הנשמה, הנראית ככדור של אנרגיה עדינה, יכולה בהחלט להיות בעלת "מכניקה" רוחנית משלה - צורותיה ותנועותיה החיצוניות והפנימיות, הקמטים והתנועות בתוכה ובממשק עם האנרגיות המנטליות והחומריות (והרוחניות) סביבה, המתמטיקה של הגלים החוצים אותה ואת סביבתה, כמו יצור הצף בלב ים.

תודעה ורצון , שנתפסים כאן ככוחות השלכה שונים, הן הדרכים בהן הנשמה מקיימת אינטראקציה עם עצמה ועם סביבתה לכאורה.

יכולות תנועת הגלים הללו של הנשמה כפופות באופן טבעי לכמה "חוקים" - למרות שלנשמה האינדיבידואלית יש תמרון ניכר, היא אינה חופשית לפעול כרצונה, אלא נוטה להישאר ברוב הנסיבות בדפוסים קבועים או חוזרים. "חוקים" אלה (רוחניים, פסיכולוגיים) משותפים לעתים קרובות עם נשמות אחרות; אך לכל אחת מהן עשויות להיות גם אילוצים או הרגלים שונים - מה שמעניק לכל אחת את הייחודיות שלה. "חוקים" משותפים ואישיים כאלה הם טבעם האמיתי הבסיסי, בניגוד לתדמית ה"טבע" שהם עשויים להקרין.

במקרה שריבוי הנשמות מוסבר על ידי נשמה גדולה אחת, קיים אפילו פחות קושי בהבנת האופן שבו הן עשויות להיות כפופות לחוקים משותפים. מצד שני, האינדיבידואליות של הנשמות המקוטעות דורשת הסבר. כאן, עלינו להניח או ויתור מכוון ומרצון על כוח מצד הנשמה הגדולה (כך שלנשמות קטנות תהיה בורות מסוימת וחופש פעולה מסוים) או שינה או חולשה לא רצונית (תזה אחרונה פחות מקובלת אם נזהה את הנשמה הגדולה יותר עם אלוהים).

באשר לנשמה הגדולה כולה, היא יכולה להיות כפופה למגבלות וכוחות בתודעתה וברצונה - או שהיא יכולה להיות עצמאית מכל הגבלה או קביעות טבעיות כאלה, פתוחה וחופשית לחלוטין. תפיסת האל שלנו בוחרת בגרסה השנייה, כמובן - ומכאן האפיונים של יודע-כל וכל יכול (וטוב-כל, בהינתן שרע הוא סטייה הנובעת מבורות וחוסר אונים).

ה. המניע והתוצאה הסופית של תזות כמו זו הנ"ל הם אתיים. הם שואפים ומשמשים לשכנע אנשים שהנשמה האינדיבידואלית יכולה למצוא שחרור מהאילוצים או ההרגלים שהיא כפופה להם,

על ידי מימוש אחדותה עם נשמות אינדיבידואליות אחרות. 'מימוש' כאן פירושו להתעלות מעל האינדיבידואליות של האדם על ידי *מודעות, הזדהות ואימון הסיבה* לישויות אחרות מאותו חומר, או לנשמה הקולקטיבית או השורשית. לפיכך, הארה ושחרור הם הך. בסופו של דבר, על הפרטים לנטוש את האינדיבידואליזציה ולהתמזג עם כל הקיום, ולהתמזג חזרה למקור המקורי.

דוקטרינה זו מניחה מראש כי הנשמה האינדיבידואלית בונה את עצמה, ובונה את העולם סביבה, במובן שהיא מגדירה (ובכך למעשה מפרידה) את עצמה מהמכלול. אשליה זו של אינדיבידואליזציה היא סך כל היצירתיות והפעילות שלה, וגם הטעות המכרעת שלה. הנשמה האינדיבידואלית אינה יוצרת כמובן את העולם (שהוא מקורו); אלא היא מייצרת את העולם הווירטואלי של השקפת עולמה המסוימת, שהוא הכלא שלה והבסיס לכל סבלה, *ה"סמסרה* " שלה.

הבנת ריקנות העצמי תהיה מודעות מלאה בפועל לכך שהעצמי המוגבל הוא ביטוי לבורות ולטיפשות שהעצמי המוגבל נעול בהן בגלל אמונות ומעשים שונים. הבנת ריקנותן של ישויות אחרות (חומריות, שכליות ורוחניות) סביבך, תהיה מודעות מלאה בפועל לכך שהן השלכות של העצמי המוגבל, במובן שהשלכה כזו מפרקת שלם לחלקים. בסופו של דבר, גם הנשמה מומלצת להבין שהנשמה, הנשמות וההשלכות שלהן הן רצף אחד.

אלו המבטיחים את ההבטחות המשתמעות לעיל של הארה ושחרור טוענים להצדקה באמצעות חוויות מדיטטיביות אישיות או גילויים נבואיים. אין לי ניסיון או סמכות ממקור ראשון כאלה, אלא כאן אני רק מנסה לדווח ולהבהיר דוקטרינות כאלה, לבדוק את היתכנותן ולהבין אותן. מבחינתי, אף אחד שמשמיע התבטאויות פילוסופיות לא יכול לטעון לזכויות מיוחדות; כל הפילוסופים נדרשים באותה מידה להציג רעיונות ברורים וטיעונים משכנעים.

ו. הדרך להגשמה כזו היא באמצעות מדיטציה, כמו גם פעולה אלטרואיסטית ושפויה.

במסגרת הפילוסופיה הבודהיסטית הנזכרת לעיל של "הקרקע המקורית" (הנקראת גם "תודעת בודהה"), ניתן לראות מדיטציה כניסיון לחזור לאותה שלווה עמוקה, טבעית ונצחית. אלו המגיעים לרמת מודעות זו נחשבים ל"נירוונה " . אשליית העצמי (הפרטנית,

הפרטית) נובעת מהפרעות [23], ונפסקת עם השקטתן. הדוקטרינה שהעצמי האשלייתי הוא "ריק", פירושה שאסור לנו להזדהות עם שום הבזקים שטחיים של התרגשות חומרית או נפשית, אלא להישאר מקורקעים בתודעת הבודהה.

לדוגמה, היצירה הטיבטית " *סיכום המערכות הפילוסופיות* [24]" מזהירה מפני הבחנה או זיהוי של העצמי עם "המרכיבים הפסיכו-פיזיים". אני מפרש אמירה זו (תוך התעלמות מכוונת מכוונתה הפרדוקסלית [25]) כמשמעותה שאין בעצמי האשלייתי דבר מעבר לתופעות פנומנליות אלו, ולכן הן אינן יכולות להיות העצמי האמיתי. בודהיסטים דוגמטיים [26]מתעקשים באופן פרובוקטיבי שאין עצמי אמיתי, אך נראה כי מתונים מודים בכך כשווה ערך לבסיס האוניברסלי והמקורי.

פילוסופים בודהיסטים בדרך כלל מודים בתפיסה ובתפיסה, אך מתעלמים או מכחישים מודעות עצמית ישירה. באופן עקבי למדי, הם דוחים כל טענה לנשמה (סובסטנץ רוחני), מכיוון שהם סבורים שאין לנו חוויה ממשית שלה. עבורם, "המרכיבים הפסיכו-פיזיים" הם כל מה שאנו חווים או חושבים עליו בדרך כלל, כך שהנשמה חייבת להיות "ריקה" (מכל דבר מלבד מרכיבים אלה) ואשלייתית (מכיוון שאלה אינם מספיקים כדי להרכיב נשמה). אך תיאוריה זו אינה מפרטת או מסבירה את סוג התודעה המעורבת בתודעת הבודהה, או דרכה ידועה "ריקנות"!

---

[23] לא ברור לי כיצד אמורות הפרעות אלו להתעורר, על פי תיאוריה זו, מלכתחילה. אבל סוגיה זו אינה מוגבלת לבודהיזם: עבור פילוסופים באופן כללי, השאלה היא *כיצד האחד הפך לרבים* ; עבור פיזיקאים, זה *מה שהתחיל את המפץ הגדול* ; עבור מונותאיסטים, *מדוע אלוהים החליט פתאום לברוא את היקום* ? שאלה עמוקה עוד יותר היא *כיצד נוצר הקיום מלכתחילה* , או בבודהיזם, *מהיכן הגיע הבסיס המקורי* ?

[24] ראה גינתר, עמ' 67.

[25] לאחר שהתמודדתי עם כשל הטטרלמה באי -*לוגיקה הבודהיסטית שלי*.

[26] כשמסתכלים על ההיסטוריה של הפילוסופיה ההודית, אי אפשר שלא להבחין בניסיון *להתעלות* על עצמה. מושג הסמסרה (שאני מאמין שנועד במקור להיות טוטאלי, אם כי מחזורי) גבר על ידי מושג הנירוונה (שוב טוטאליות, אם כי מעבר למחזורים), אשר בתורה עקפה אותו מושג "לא סמסרה ולא נירוונה, ולא שניהם" (גרסת דרך האמצע). באופן דומה, מושג אי-העצמי נועד להתעלות על מושג העצמי.

דרך נוספת לראות דברים היא להודות שישנם שלושה מקורות ידע, התפיסתיים (הנותנים לנו ביטויים פנומנליים חומריים ומנטליים), הקונספטואליים (הנותנים לנו מופשטים), ושלישית האינטואיטיביים (הנותנים לנו ידע עצמי, תפיסה של העצמי והקוגניציות, הרצונות והערכות הספציפיות שלו). לפיכך, עלינו להכיר בנוסף לחומרים חומריים ומנטליים, גם בחומר רוחני (שממנו עשויות נשמות, או הנשמה האולטימטיבית). אופן התודעה האחרון עשוי להסביר לא רק את האינטואיציות היומיומיות שלנו לגבי העצמי, אלא אולי גם את הרמות הגבוהות יותר של מדיטציה.

מה שאנו בדרך כלל מחשיבים כ"עצמי" שלנו הוא, כפי שראינו קודם לכן, רושם או מושג, המבוסס על תפיסה ותפיסה, כמו גם על חוויה אינטואיטיבית. מנקודת מבט זו, כל עוד אנו שקועים מדי בשדות התפיסתיים והמושגים (תחושות פיזיות, דמיונות, רגשות ורגשות, מילים ומחשבות וכו'), אנו מבולבלים ומזדהים עם עצמי אשלייתי. כדי ליצור קשר עם העצמי האמיתי שלנו (אינדיבידואלי, או בסופו של דבר אוניברסלי), עלינו להתרכז באופן מלא יותר בשדה האינטואיטיבי. בסבלנות, אם נאפשר למצגות הסנסציוניות והמרגשות יותר לחלוף, אנו מתחילים להיות מודעים להיבטים הרוחניים והעדינים יותר של החוויה. זוהי מדיטציה.

3. תחושות של ריקנות

ישנה משמעות נוספת של המונח "ריקנות" שיש לקחת בחשבון, משמעות שאינה קשורה לתחושות שנדונו קודם לכן. לכולנו יש חוויה כלשהי של ריקנות *רגשית*.

אחת התרומות המעניינות והמרשימות ביותר של הבודהיזם לפסיכולוגיה, לדעתי, היא הדגש שלו על *העמום עצבנות* שאנו חשים בדרך כלל, כגון אי נוחות, חוסר שקט או ספק, כמניעים חשובים לפעולה אנושית. משהו נראה חסר, דוחק בנו לעשות משהו בנידון.

רגשות שליליים אלה, שאני מכנה תחושות של ריקנות, הם סיבה או ביטוי של מצבי תודעה *סמסריים*. אין לבלבל בין תחושה גנאי זו של "ריקנות" לבין ה"ריקנות" ההפוכה המזוהה עם *נירוונה*. עם זאת,

ייתכן שהם קשורים זה לזה, בכך שהרגשות המדוברים עשויים להיות למעשה סוג של סחרחורת במבט חטוף על הריק.[27]

רוב האנשים חשים לעתים קרובות את ה"חור" הזה בתוכם, ריקנות פנימית לא נעימה או רעב, ומבלים חלק ניכר מזמנם בניסיון נואש להיפטר ממנו, בחיפוש נואש אחר פתרונות. במקרה הגרוע ביותר, הם עלולים להרגיש כמו "לא ישות", נטולי זהות אישית. אנשים שונים (או אדם בזמנים שונים) עשויים להגיב לחוסר זהות זה, או לרגעים של שעמום, חוסר סבלנות, חוסר שביעות רצון או חוסר ודאות, בדרכים שונות. (גורמים אחרים נכנסים לתמונה, והם קובעים באיזו דרך.)

רבים מחפשים הסחות דעת חסרות תועלת, וקוראים לזה "להרוג את הזמן"; אחרים מתמכרים לפעילויות הרסניות. חלקם מקבלים את הנשנוש; אחרים מעשנים סיגריות, שותים אלכוהול או נוטלים סמים. חלקם צופים בטלוויזיה; אחרים מדברים הרבה ולא אומרים כלום; אחרים עדיין מעדיפים קניות או גניבה מחנויות. חלקם כועסים ומתחילים לריב עם בן/בת הזוג או שכניהם, רק כדי שיהיה להם מה לעשות, משהו להתלונן עליו; אחרים נקלעים לאלימות פוליטית או מתחילים מלחמה. חלקם הופכים מלנכוליים ומתלוננים על בדידות או אומללות; אחרים מדברים על כישלון, דיכאון או חרדה. חלקם מאוננים; אחרים מקיימים יחסי מין עם כולם; אחרים אונסים מישהו. חלקם מתחילים לדאוג לבריאותם הגופנית; אחרים הולכים לפסיכיאטר. חלקם הופכים לקנאים בספורט; אחרים מסתבכים במאמצים פסיכולוגיים, פילוסופיים, רוחניים או דתיים צורכים. חלקם הופכים למכורים לעבודה; אחרים ישנים כל היום או מנסים לשקוע בתהום הנשייה איכשהו. וכן הלאה.

כפי שמראה קטלוג חלקי ומבולגן זה, כל מה שאנו רואים כטיפשות או חטא, את כל תחלואי הנפש והחברה שלנו, או רובם או רבים מהם, ניתן לייחס לרגש שלילי מעורפל זה, שלעתים קרובות נחווה "בתת מודע", של ריקנות ולדחף שלנו "לרפא" אותה בכל דרך שנוכל. אנו מעוררים תשוקות, אנטיפתיות או חרדות, כפייתיות,

---

[27] רגשות אלה מסווגים כצורות של "סבל" (*דוקה*) ו"אשליה" (*מוהא*). על פי פרשנים בודהיסטים, במקום לצוף בביטחון טבעי על "הקרקע המקורית" של התודעה כפי שהיא נראית, מתרחשת מעין פאניקה שמובילה למאמצים לבסס יסודות קונקרטיים יותר. כדי להשיג מטרה זו, אנו פונים לעיסוקים חושיים, חושיים, סנטימנטליים או אפילו סנסציוניים.

אובססיות או דיכאון, בניסיון להבין ולחנוק את הסבל הזה של ריקנות מורגשת. אנו מספקים את זמננו במחשבות כמו: "אני חושב שאני מתאהב" או "הבחור הזה ממש מציק לי" או "מה אני אעשה בקשר לזה או לזה?" או "אני צריך לעשות (או לא לעשות) כך וכך". הכל אכן "מהומה רבה על לא כלום".

אם נסיק מסקנות כלליות מתחושות רגעיות רבות כאלה, אנו עשויים להגיע למסקנה ש"לחיים אין משמעות". כפי שציטט ויליאם שייקספיר:

החיים הם רק צל מהלך, שחקן עני

שצועד ומטריד את שעתו על הבמה

ואז לא נשמע עוד: זהו סיפור

מסופר על ידי אידיוט, מלא קול וזעם,

לא מסמן כלום.

מקבת (מערכה חמישית, תמונה חמישית).

כמובן, אנחנו יכולים, ולעתים קרובות גם עושים זאת, להגיב בצורה חיובית יותר, ולתת לחיינו משמעות בונה יותר. אני מאמין שזה מתאפשר *ברגע שנוכל לזהות את הוואקום הפנימי הזה כשאנו חשים אותו* , ולוודא שאנחנו לא מגיבים אליו באף אחת מהדרכים השליליות שאנו נוטים להגיב באופן לא מודע. ברגע שנבין שלא ניתן להתגבר על תחושת הריקנות הזו באמצעים טיפשיים כאלה, נוכל להתחיל לחפש דרכים ליהנות מהחיים, באמצעות צמיחה אישית, פעילויות בריאות, עזרה לאחרים, למידה, יצירתיות, פרודוקטיביות וכן הלאה.

מדיטציה סדירה היא תרופה טובה. ישיבה שקטה למשך פרקי זמן ארוכים מדי יום מקלה עלינו להיות מודעים לריקנות רגשית ולהישאר מודעים לה כשהיא מופיעה. הצבת רגשות רעים חוזרים ונשנים כאלה בפרופורציה משחררת אותנו מהם בהדרגה. הם פשוט נראים חולפים, חלשים ולא רלוונטיים. החיים הופכים אז לחגיגה של זמן: אנו מרוויחים מהזמן הקצר שיש לנו כדי ליצור ממנו משהו נחמד.

5. העצמי או הנשמה

לקוח מתוך Volition and Allied Cousal Concepts (2004), פרקים 16.2 ו-16.3.

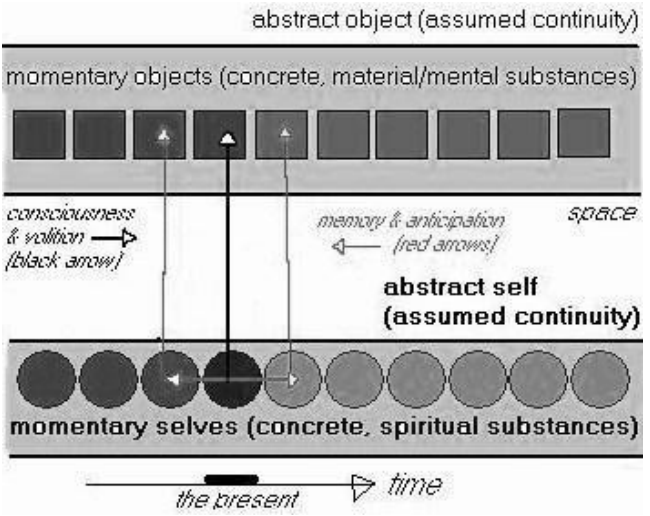
1. מופשט לעומת עצמי קונקרטי

לבסוף הצלחתי להבין (ברמה תיאורטית, מבלי לטעון באופן אישי לחוויה הישירה המדוברת) כיצד ניתן להציג באופן משכנע ולטעון באופן עקבי את הרעיון הבודהיסטי של "ריקנות" העצמי (בסובייקטים, ולמעשה גם באובייקטים של התודעה), כאשר קראתי את הקטע הבא מתוך ***היוגה סוטרה של פטנג'לי*** :

> "רצף של תודעות, היוצרות מערך עצום של תפיסות ייחודיות, נראה כאילו הן מתגבשות לתודעה אינדיבידואלית אחת" (IV, 5).

עלה בדעתי שהדרישות הלוגיות שכל אירוע תודעה דורש סובייקט (כלומר נשמה מודעת) כמו גם אובייקט (כלומר תוכן התודעה), ושכל אירוע רצון דורש סוכן כמו גם פעולה, עדיין יכולות להתקיים בהקשר של 'ריקנות' של העצמי, אם נניח את הסכימה בתרשים למטה.

איור 2. כיצד סובייקטים ואובייקטים רגעיים מולידים הפשטות



הערה: זוהי המחשה גסה מאוד, כדי להקל על הדיון. לעצמי אין תכונות פנומנליות בחוויה שלנו; לכן, כל מאפייניו המרחביים כאן הם סמליים בלבד. הציור אינו נועד להקצות צורה וגודל ספציפיים לנשמה הקונקרטית או המופשטת (בהתאמה, המעגלים העוקבים והצינור הווירטואלי המקשר ביניהם), מכיוון שלעצמי אין הרחבה. באופן דומה, אין לראות את המרחב בין הסובייקט לאובייקט כמילולי, מכיוון שלעצמי אין מיקום או מרחק[28]. החץ השחור מסמל תודעה ורצון, חוקר ומשנה עצמים חיצוניים לנשמה; בעוד שהחיצים האדומים הם ייצוגים וירטואליים של זיכרון וציפייה המגיעים לעבר או לעתיד, בהתאמה, דרך המשכיות הנשמה או לפחות רצף רגעי הנשמה (עוד על כך בהמשך).

[28] אנו ממקמים באופן כללי את העצמי או הנשמה בגופנו (כולל בראש), משום שהוא נראה במרכז כל החוויות החושיות שלנו (מאחורי העיניים, בין האוזניים, באף, מתחת ללשון ובעור), ומכיוון שנראה שהדמיון והמחשבות המילוליות שלנו מתרחשים כולם בתוך הראש.

כפי שטענתי ב"אילוגיקה *בודהיסטית*" וב"פנומנולוגיה" , יש להבין את התודעה כמסמנת סובייקט וגם אובייקט. כאשר משהו מופיע, הוא מופיע *למישהו* . אחרת, הוא פשוט קיים - הוא לא "מופיע". נראה שפטנג'לי מסכים עם העמדה האובייקטיביסטית המשתמעת, כאשר הוא כותב בהמשך:

> "אבל האובייקט אינו תלוי בתפיסות [של אנשים שונים]; אם כן, מה היה קורה לו כשאף אחד לא היה מסתכל?" (IV, 16).

בהינתן קיומו של סובייקט תודעה, ובאופן דומה קיומו של סוכן רצון, – כלומר אני במקרה שלי, אתה במקרה שלך – עולה השאלה: כיצד ידועה ישות זו? נראה שהיא אינה מפגינה תכונות פנומנליות כלשהן, כלומר אינה ניתנת לזיהוי באף אחד מהחושים החומריים או באופנים האנלוגיים בתוך התודעה. האם היא ידועה, אם כן, רק על ידי הסקה מושגית מתופעות נתפסות? לא – טענתי בעבודות אלה – זה לא יספיק כדי להסביר כיצד אנו חווים באופן שגרתי ידע עצמי, כלומר המודעות שלנו לפעולות התפיסה והתפיסה *האינדיבידואליות שלנו* , תובנות לוגיות, בחירות ורצונות, העדפות ורגשות.

לכן, עלינו להיות בעלי לא *רק ידע תיאורטי כללי של העצמי, אלא גישה ישירה אליו שוב ושוב* . מכיוון שלא ניתן לכלול גישה ישירה זו תחת ה"תפיסה" - בהיעדר ראיות פנומנליות להסתמך עליהן - יש לקרוא לה בשם אחר, נניח "אינטואיציה". יתר על כן, מכיוון שלעצמי, כסובייקט (או כסוכן), אין אף אחת מהתכונות הניתנות לתחושה של אובייקטים (כולל מעשים), יש להבחין בינו לבין אלה מבחינת המהות. בעוד שאובייקטים קונקרטיים (או מעשים) מתויגים כ"חומריים" אם הם חושיים או כ"מנטליים" אם הם דמיוניים, סובייקטים (או סוכנים) קונקרטיים צריכים להיות מתויגים כ"רוחניים" (נשמות).

כעת, עד לתובנה הנ"ל שנוצרה בי מהטקסט של פטנג'לי, הנחתי שכל זה מרמז שהנשמה צריכה להיות ישות הקיימת ברציפות למשך זמן ממושך. במקרה כזה, הרעיון הבודהיסטי שהנשמה "ריקה" מחומר לא יכול להתבטא באופן מושגי ולאמץ אותו באופן הגיוני. אבל עכשיו אני מבין שעמדת פשרה אפשרית, מה שמפחית את

הקונפליקט לכאורה בין המבנה התיאורטי לחוויה המיסטית לכאורה.

פיוס זה אפשרי אם נבחין בבירור בין הקיום הרגעי האינטואיטיבי *של* נשמה **קונקרטית** לבין הקיום *המתמשך המשוער של* **נשמה מופשטת** . ניתן לעשות את אותה ההבחנה לגבי האובייקט - כלומר, התפיסה רק חושפת את קיומו הקונקרטי של האובייקט רגע אחר רגע, בעוד שהאחדות לכאורה בין ביטוייו הרגעיים היא תוצר של הפשטה.

די , לשם עקביות לוגית, שנניח שגם סובסטנס רוחני רגעי וקונקרטי המודע *באותו רגע* לחומר חומרי או מנטלי רגעי וקונקרטי; או באופן דומה, *באותו רגע, שינויים* רצוניים בחומר או בתודעה.

בנוגע לתודעה, הנשמה הרגעית יכולה *ברגע קיומה* לחוש באופן שווה את עצמה, את מעשיה או נטיותיה (קוגניציות, רצונות והערכות), וגם את רגעי *העבר* של הנשמה שחווה אובייקטים, את עצמה וכו' (במידה ועבר כזה נרשם כזיכרון בהווה), כמו גם את רגעי *העתיד* (על ידי ציפייה, כלומר על ידי השלכה דמיונית בהווה). באופן דומה, בנוגע לרצון, הנשמה הרגעית רוצה כל מה שהיא עושה ברגע הנוכחי של קיומה, ואינה זקוקה לרגעי עבר או עתיד לשם כך. כל זה מכוון ומובהר, בתקווה, בציור לעיל.

כל עצמי רגעי קיים בהווה, אך ברגע הבא הוא למעשה עצמי רגעי אחר שקיים. עם זאת, כל עצמי רגעי, הרואה באותו רגע את *אחדות צורתו* עם העצמי הרגעי הקודם והבא אחריו, מקבל את הרושם המוטעה שהוא *אחד* איתם, כלומר עשוי לזהות את עצמו איתם כביטויים או חלקים קודמים ומאוחרים יותר של עצמו. לפיכך, עולה התפיסה האשלייתית שהוא מתפשט לאורך זמן - עקב בלבול בין העצמי המופשט לסכום העצמי הקונקרטי. באופן דומה, מוטאטיס מוטאנדיס, ביחס לאובייקטים, בין אם הם מנטליים או חומריים.

לפי נקודת מבט זו, עלינו רק להניח שעקבות העבר נישאים אל ההווה דרך סוג של "זיכרון" החרוט בסובייקטים קונקרטיים בהווה עוקבים או כאובייקטים איפשהו בסביבתם. לפיכך, אין צורך הגיוני שנניח שהרגעים השונים קשורים יחד בנשמה *קונקרטית רציפה אחת* ובאובייקטים קונקרטיים רציפים של תודעה. אנו יכולים באותה מידה להתייחס לאחדות לכאורה של סובייקט (או של אובייקט) לאורך זמן כנובעת מקשרים *מופשטים* בין נשמות (או אובייקטים) קונקרטיים רגעיים בלבד.

קל להבין זאת בהתייחס *לתמונה של גל בים*. כאשר "הוא" מתגלגל על פני המים, זה נראה ויזואלית כמו דבר אחד רציף. אבל במבט חזותי, אנו יודעים שהמים המרכיבים את הגל מוחלפים כל הזמן על ידי מים בהמשך מהלכו. כלומר, בניגוד למראה, המים המרכיבים את הגל אינם נעים יחד עם הגל, אלא פשוט מתנדנדים מעלה ומטה. "הגל" הוא אפוא רק הפשטה, כלומר השלכה מנטלית שלנו המבוססת על חזרה נתפסת של צורה מסוימת לאורך זמן.

אך יש לציין כי אנלוגיה זו אינה מושלמת. שכן, במקרה של גל המים, כל תכולת מים עוקבת לאורך מסלול הגל קיימת לפני שהגל עובר דרכו וממשיכה להתקיים לאחר מכן. בעוד שבמקרה של סובייקט או אובייקט בזמן, ההווה הוא המיקום היחיד שבו הקיום הוא ממשי - העבר חדל להתקיים והעתיד עדיין לא קיים.

פטנג'לי, בפסוק המצוטט בתחילה, נראה כמניח שהזמן מחולק למעשה ל"רגעים" נפרדים בעלי משך זמן מסוים. נראה כי הדבר סותר את ההנחה של פיזיקאים מודרניים שהזמן הוא רצף מתחלק אינסופי. הפסוקים הבאים מאשרים לכאורה את עמדתו שהרציפות היא אשליה:

> "העבר והעתיד טבועים באובייקט, קיימים כמגזרים שונים באותו זרימה של חומרים חווייתיים" (IV, 12).
> "הטרנספורמציות שלהם נוטות לטשטש יחד, ומעניקות לכל אובייקט חדש איכות של ממשות" (IV, 14).

ובהמשך, בצורה מפורשת יותר:

> "ניתן לראות שהזרימה היא למעשה סדרה של אירועים נפרדים, שכל אחד מהם מתאים לרגע הזמן הפשוט ביותר, שבו צורה אחת הופכת לאחרת" (IV, 33).

אבל אני חושב שבסופו של דבר, בהקשר הנוכחי, אין חשיבות רבה אם אנו מניחים שהזמן מורכב מרצף של אירועים נפרדים או מזרימה בלתי פוסקת. שכן אנו יכולים ליישם את האיור והניתוח הנ"ל בשני המקרים, כלומר, האם אנו מניחים שסדרת המעגלים או הריבועים היא רציפת בלבד או חופפת לאין שיעור. אולי נוכל

להסביר את ה"רגע" של פטנג'לי כרוחב הזמן שתודעתו של סובייקט נתון מסוגלת לכסות בבת אחת. כלומר, אולי הזמן הוא רציף אך התודעה שלנו מתפקדת באופן סובייקטיבי בחלקים נפרדים.

הדבר החשוב הוא שכעת נוכל לקבל *שתי* תזות או מבנים תיאורטיים ביחס לנתונים הנתונים.

אחת מהן היא זו של התודעה הרגילה, המניחה כי מתחת לעצמי המופשט נמצאת ישות קונקרטית רציפה (כמו כן, ביחס לאובייקט מופשט).

הקונסטרוקציה השנייה היא זו שטוענים הבודהיסטים בהתייחס למדיטציה עמוקה, דהיינו שאין המשכיות קונקרטית (אלא רק רצף של אירועים נפרדים) בבסיס ההמשכיות המופשטת; כלומר שההמשכיות לכאורה אינה אמיתית אלא אשלייתית. או במילים אחרות, שהעצמי המופשט (או באופן דומה, האובייקט המופשט) הוא "ריק".

בשלב זה איננו צריכים לשפוט בין שתי התיאוריות הללו. מה שמעניין אותנו הוא *ששתיהן עולות בקנה אחד עם* הדרישה שהתודעה מרמזת גם על סובייקט וגם על אובייקט.

אבל בכל מקרה, הנשמה *הקונקרטית אינה* "ריקה" - ישנה לפחות ישות רגעית מתחתיה. במילים אחרות, "הנשמה הקונקרטית הרגעית" היא הבסיס המשותף הן לחשיבה הרגילה (אשר מאחדת רגעים שונים ל"נשמה קונקרטית רציפה" אחת) והן לטענה הבודהיסטית (הדוחה איחוד כזה, ורואה בהמשכיות לכאורה מופשטת בלבד).[29]

שימו לב היטב שאין צורך להעלות דוקטרינה לוגית מיוחדת כדי להסביר את הטענה שמושג מופשט לא יכול להיות מבוסס על אחדות קונקרטית. יש לנו דוגמה להנחה זו בתפיסה הרגילה לפיה מושג *מחלקתי* או שם נפוץ מתייחס למאפיין משותף מבלי לרמוז (בניגוד לרעיון האפלטוני) שהוא מתייחס לארכיטיפ ממשי התלוי איפשהו. זאת בניגוד למושג *האינדיבידואלי* או לשם הפרטי, אשר בדרך כלל מתפרש כמשמעות שכל האובייקטים שהוא מקבץ ומתייג

---

[29] בכל מקרה, אם ברצוננו לתמוך במוניזם אולטימטיבי, נוכל לדמיין את כל המקרים של סובייקט ואובייקט, ואת התודעה המקשרת ביניהם, כ"בועות" שצצות לרגע במצע יחידתי בסיסי של כל קיום.

הם ביטויים או היבטים במרחב ובזמן של ישות אחת. להלן דוגמה ספציפית יותר:

אם אני חושב על "עצמי" במובן הגס יותר, אני כולל את כל התחושות שאני מרגיש בזמנים שונים במקומות שונים בגופי, את מראה עורי, את צליל קולי, את המחשבות בראשי וכו'. למרות שגורמים אלה מפוזרים בזמן ובמקום, אני רואה בהם "אינדיבידואל" בשם אבי ציון. יתר על כן, כל פרוסה בחיי שונה במקצת מקודמתה: האוויר בריאותיי, האוכל בבטן, הדם בעורקיי וכן הלאה, נמצאים בתנועה מתמדת. באופן דומה, במרחב: אין חתך רוחב שלי שניתן להשוות; איברים שונים, אני מזיז את זרועותיי ורגליי וכו'. למרות זאת, אני בדרך כלל חושב על עצמי כיחיד; כלומר, המונח המופשט "אבי ציון" נחשב במקרה זה כמתייחס ל"נקניקייה" קונקרטית במרחב-זמן. באופן דומה, אם אני חושב על בן אדם אחר או על כלב המחמד שלך או על המכונית שלי.

לעומת זאת, אם אני חושב על ה"מעמדות" עם השמות הנפוצים "בני אדם" או "כלבים" או "מכוניות", אין כוונה (שוב, למעט אצל הפלטוניסטים) לאחד את כל המופעים למטא-אינדיבידואל אחד גדול. לפיכך, אנו מודים בקלות בדרך כלל שישנם מושגים מופשטים ללא רפרנט קונקרטי אחד, כלומר, אשר מכוונים רק לדמיון *בין* שני רפרנטים קונקרטיים או יותר. הטענה הבודהיסטית היא פשוט שהבנה אחרונה זו חלה גם על המקרה של "אינדיבידואלים".

הדיון הופך מסובך יותר אם ניקח בחשבון ביתר קפידה את גורם הזמן. ראשית, באיור שלנו לעיל, החץ המסמל תודעה ורצון ניצב לחץ הזמן; אך זה מרמז על סינכרוניות, כלומר שיחסים אלה אינם דורשים זמן לקשר בין סובייקט לאובייקט (חיצוני), או סוכן לפעולה (חיצונית). אולי יהיה מדויק יותר להניח עיכוב, כך שהתודעה צופה כעת במה שכבר נמצא מעט בעבר והרצון משפיע בסופו של דבר על מה שעדיין נמצא מעט בעתיד; כלומר, יש לנו שני חצים מתפצלים. אך הנחה כזו בעייתית, שכן הנחת היסוד של אי-רציפות היא שאין זמן ביניים, אין הוויה בין הרגעים המוצגים; כלומר שהרגע הנוכחי הוא אחדות בלתי ניתנת לחלוקה.

שנית, הנחנו בקלות רבה מדי שזיכרון וציפייה יכולים איכשהו לתפקד לאורך זמן, אפילו תוך התחשבות בכל רגע בזמן כאל-עצמאי במהותו ברגע הקודם או הבא אחריו. האיור לעיל מציע את מסלול הזיכרון דרך קוגניציה של העבר כשהיה נוכח, יחד עם העברת מידע

מנושא העבר לנושא ההווה. עם זאת, גם כאן, בהתייחס להתבוננות לאחור, לא יהיה זה ראוי, בהינתן הנחת היסוד של אי-הרציפות, להציע שתנועת מידע (תקשורת) מתרחשת מרגע אחד למשנהו, עם חץ הזמן. באופן דומה, ציפייה לא יכולה להיחשב כחזון עתידי או מתקדם של העתיד עצמו, ובכל זאת, כאשר אנו מקרינים מנטלית ניבוי (למשל, כאשר אנו רוצים), אנו מתכוונים אותו לעתיד שעדיין לא קיים; זה בעייתי אף יותר, ונראה שמרמז על תנועת מידע כנגד חץ הזמן.

בתגובה להתנגדויות כאלה, פילוסופים בודהיסטים מסוימים היו משיבים שאין מרחב ולכן אין עיכוב זמן בין סובייקט לאובייקט, מכיוון ששניהם נמצאים באותו "מוח"; או שוב, שכל רגעי הזמן הם למעשה אחד, כולם אשליות של אותו "מוח" אחד ויחיד. אבל תיאורטיקנים בודהיסטים פחות קיצוניים יעדיפו להדגיש שתזת אי הרציפות אינה פשוט שאירועים קונקרטיים (של סובייקט או אובייקט) הם למעשה נפרדים, דבר המצביע על רצף של אירועים ספונטניים וחסרי קשר באופן בלתי חוקי. לא, עדיין יש איזשהו "רציפות" שיש לקחת בחשבון. זהו המרכיב ה"קרמי" - הרעיון שכל אירוע עוקב בסדרה נקבע *באופן סיבתי* על ידי הגורמים הקודמים (וכל הגורמים הסביבתיים).

מה זה אומר בדיוק פתוח לדיון. ניתן לויכוח, למשל, האם מותר רצון חופשי או שמשתמע מפטליזם. אבל באופן רדיקלי יותר, אם כפי שטוענים הבודהיסטים "הכל קשור באופן סיבתי להכל", מושג הסיבתיות מאבד כל משמעות, *שכן לא נותרה הבחנה בין סיבות ללא-סיבות, או בין סוגים ודרגות של סיבתיות* . בקיצור, בעוד שהרעיון נראה סביר אם נתייחס חזרה לדימוי של גל מים (שבו "אנרגיה" - הפשטה נוספת, שימו לב - נחשבת כמועברת דרך המים), קשה לנו למצוא הגדרה או לפתח הבנה מפורטת של סיבתיות שתתאים לנקודת המבט הבודהיסטית.[30]

נושא נוסף שיש לקחת בחשבון הוא אפיסטמולוגי. בהינתן שלעולם איננו חווים דבר מלבד ההווה המיידי, כלומר, שזיכרונות וציפיות הם אירועים בהווה ששואבים אותנו פנימה ונותנים לנו את הרושם שהם מעבירים אותנו לעבר או לעתיד, עולה השאלה, כיצד בודהיסטים יודעים על קארמה, כלומר שההווה הוא תוצאה של

---

[30] אני דן בנושאים אלה ביתר פירוט בספרי *"ההיגיון של הסיבתיות"* , פרק 16.3.

העבר והעתיד הוא תוצאה של ההווה? נראה לי שהם יכולים לטעון רק ללגיטימציה *אדוקטיבית* לפרשנות הקארמית שלהם - במילים אחרות, לא הרבה יותר מהבסיס האפיסטמולוגי של ההנחה הרגילה של מהויות ונשמות רציפות! באדוקטיביות, אני מתכוון בהינתן בסיס אמפירי, להניח אקסטרפולציה מסוימת ממנו, בצורה של השערה קוהרנטית שיש להשוות להשערות אחרות. כלומר, תיאוריה קרמית היא "קונסטרוקציה מושגית" באותה מידה כמו תיאוריית ההמשכיות שהיא מבקשת להחליף.

תזת אי-הרציפות נראית לי פחות אמינה מזו של הרציפות, משום שהיא מציעה שכל היקום (ללא קשר לטבעו או לגודלו) נעלם בן רגע ואז מופיע מחדש, או נהרס ואז נוצר מחדש, בכל רגע. משמעות הדבר היא שבמקום להסביר זאת פעם אחת, עלינו למצוא הסבר חדש לכך בכל רגע - וכמובן, אין לנו זמן לכך בשום רגע.

יתר על כן, איננו צריכים להסביר רק את *קיומו החוזר ונשנה* של היקום, אלא גם את *דמיונו לכאורה* בכל רגע נתון לרגעים קודמים - שכן נראה שהוא תמיד מכיל עקבות מהעבר (למשל, צעדים בשלג, מאובנים פליאונטולוגיים, זיכרונות מנטליים או רישומים צילומיים) הדומים להווה (למשל, אתה נראה כאילו אני זוכר אותך).

ולבסוף, כמובן, מגיעה הסוגיה המורכבת יותר של *סיבתיות* , כדי להסביר מדוע ישויות דומות במצבים דומים נראות כמתנהגות באופן דומה (*סדירות*), וקשה עוד יותר, מדוע ישויות בודדות מסוימות נראות קשורות באופן דומה לאירועים בודדים (*אחריות*). התזה שישנה המשכיות מסוימת לאורך זמן דורשת אפוא פחות הסבר; ובהיותה פשוטה יותר, היא עדיפה מבחינה אדוקטיבית.

לכן, למרות שכל מה שאנו חווים על העצמי ועל העולם הוא אכן רגעי, השערת ההמשכיות נותרת ניתנת להיתפס ואף סבירה יותר. העובדה *האפיסטמולוגית* של ארעיות כל התופעות והאינטואיציות אינה שוללת כשלעצמה את האפשרות *האונטולוגית* של המשכיות מסוימת ביניהן.

נכון של"עצמי" בפרט יש קיום הווה בלבד, ואין עבר או עתיד בתוך ההווה, שכן זיכרונות ודמיונות (כולל תחזיות של העתיד) ממוקמים מחוץ לנשמה, מתרחשים בתודעה ומאוחסנים במוח. ואכן, אפילו רשמיה הנוכחיים של הנשמה על עצמה (על ידי אינטואיציה), על תודעתה (על ידי תפיסה פנימית) ועל גופה וסביבתה הפיזיים (על

ידי תפיסה חושית), פתוחים לספק רב, לעתים קרובות הם חולפים מאוד ולא תמיד ברורים או בלתי נשכחים.

כמו כן, מכיוון שלנשמה אין מידע על עצמה או על העולם החיצוני בתוכה, יש הצדקה מסוימת להתייחס לעבר ולעתיד כ"אשליה" במהותה, כפי שעושים הבודהיסטים [31]. ניתן לראות את המונח האחרון כהגזמה מסוימת, מתוך כוונה להדגיש את הטענה שהם *במקרה הטוב... מבנים אינדוקטיביים* . "העבר", מה שנקרא "עבר", בנוי מרשמים נוכחיים של ההווה ומ"זיכרונות" נוכחיים לכאורה של "עבר" כלשהו - אך, אם לשפוט לפי הליכי אימות בהווה, העבר לכאורה הוא *לעתים קרובות* יותר פנטזיה ואשליה עצמית מאשר הערכה הוגנת של מה שהיה. באופן דומה, ועל אחת כמה וכמה במקרה של "העתיד", אשר מתייחס לא רק לעבר ולהווה לכאורה, אלא לכוונות ראשוניות של רצונו של האדם ושל אחרים (אשר עשויות להתממש בסופו של דבר או לא).

עם זאת, ספקות סבירים כאלה שניתן להעלות לגבי ההווה, העבר והעתיד של העצמי וסביבתו, לא ניתנים להקצנה באופן סביר, מהסיבה הפשוטה שזה יהפוך את הצהרת הספק לסותרת את עצמה מבחינה לוגית. לכן, עלינו להודות שבכל מקום בו מתרחשת תודעה, היא מבוססת על ודאויות *מסוימות* , שאינן בהכרח אומרות ודאות מוחלטת. המבנים האינדוקטיביים המרכיבים את רוב ה"ידע" שלנו אכן יכולים להיות שגויים, אך יש להודות (כדי להישאר עקביים) שהם נוטים בהדרגה לאמת.

2. על הנשמה

הנשמה היא מה שאנו רואים כמהות האדם, החומר האחדותי שהוא גם נושא התודעה וגם סוכן הרצון. נשמה זו צריכה להיות נוכחת רק במהלך חיי האורגניזם הפיזי המקיים אותה, לא לפניה או אחריה .

מבחינה אונטולוגית, השאלה האם הנשמה מתכלה או בלתי מתכלה אינה נראית רלוונטית לחקר יכולותיה הקוגניטיביות, הרצוניות וההערכה. מבחינה אפיסטמולוגית, כיצד נדע זאת כעובדה בכל מקרה? אם אין סתירה באף אחד מהמושגים, ואין ידע מיידי ניכר על כך, עלינו לחזור להכללות ולהשערות כדי לבסס זאת. מנקודת מבט פילוסופית, הנשמה יכולה להיות קצרת מועד או נצחית; במידה

---

[31] ההתבוננות באשליה זו, אני מאמין, נקראת *סמאפטי* .

שווה. חלק מהנשמות עשויות להיות קצרות מועד בדרגות שונות (בעלי חיים, בני אדם), חלקן נצחיות (לפחות של אלוהים). אין חוק סיבתיות, וגם לא חוק ידע, המחייב את כל הסובייקטים או הסוכנים להיות בלתי מתכלים או להזדקן באופן שווה.

תמותה אכן נראית מוצדקת יותר אמפירית - בכך שאנשים ובעלי חיים נצפים כמתים פיזית. אם הנשמה היא תופעה אפית של חומר, היא כנראה בת תמותה. אלמוות מרמז פשוטו כמשמעו על נצח של קיום, ולא רק חיים לאחר המוות למשך זמן מה; זו נראית השערה מאוד לא סבירה, אלא אם כן נתייחס לתזה הדתית לפיה הנשמה מקורה באלוהים ובסופו של דבר מתמזגת חזרה אליו, או לרעיונות דומים. הסוגיה נשארת לנצח (כלומר כל עוד אנו קיימים) פתוחה, ספקולטיבית.[32]

אני לא בטוח שהיהדות (לפחות בליבתה המקראית) ודתות בעלות בריתה מאמינות בסופו של דבר בחיי נצח, אם כי הן עשויות להאמין בגלגול כלשהו, או לפחות בתחיית המתים האולטימטיבית. "עידן המשיח" מוצג כתקופה של קיום מאושר עבור אנשים נבדלים, ולא כנירוונה שבה כולם יתמזגו עם אלוהים. כשם שבזמן כלשהו בעבר, אלוהים היה לבדו, כך גם בזמן כלשהו בעתיד, הוא יהיה שוב לבדו: רק הוא (או נשמתו, כינוי גוף ושם עצם בעלי אותו התייחסות) הוא נצחי. אבל מצד שני, באופן הגיוני, כשם שבאנו מאלוהים לפני שהגענו לגן עדן, אולי אחרי עידן המשיח אכן נחזור אליו בסופו של דבר.

העמדה הפילוסופית בנוגע לנשמה שאומצה בכרך זה היא שהיא או מורגשת ישירות על ידי עצמה, או לפחות משתמעת מתפקידיה של קוגניציה, רצון והערכה, שחלקם בהחלט מורגשים ישירות (כלומר נחווים, אם כי לא כתופעות קונקרטיות). נוכל להתייחס לעמדה זו ל"קוגיטו *, ארגו סום* " הקרטזית (אני חושב, משמע אני קיים), אם נבין את המונח "מחשבה" באופן רחב מספיק, כמתייחס לשלוש הפונקציות. מבחינה אפיסטמולוגית, אני מסיק שאני, עקב חוויות,

---

[32] שימו לב שעמדתי בנוגע לידיעה על קיומו של אלוהים היא שאנחנו לא יכולים להוכיח או להפריך אותו; בנושא זה, ראו את ספרי *"הלוגיקה היהודית"* , פרק 14. דעותיי בנוגע לאופן שבו אנו מגיעים בדרך כלל לידיעה על טבעו של אלוהים מתוארות ב"פנומנולוגיה" , פרק 9. שימו לב שאיני טוען שמישהו הגיע לידע נבואי, אם כי אני שומר על ראש פתוח ביחס לרעיון זה.

משתמש בלוגיקה ויוצר מושגים (קוגניציה), מתכוון או עושה פעולות (רצון) ומבטא העדפות (הערכה). אונטולוגיה הופכת את הסדר הזה, ומכירה בעצמי כקודם באופן לוגי לכל "מחשבה" כזו, כסובייקט או סוכן המשתמע שלה.

אין ספק שלרעיון הנשמה יש היסטוריה. אני לא טוען שאני מכיר אותו, אני יכול רק לנחש אותו בערך. היסטוריונים חושבים שהרעיון של נשמה אישית הוא די חדש - כנראה עוד מהתקופה שבה בני האדם החלו לקבור את מתיהם, או להיפטר מהם באופן פולחני. הרבה יותר מאוחר, פילוסופים (ובעיקר אריסטו [33]) פיתחו את ההבחנה ההיררכית בין נפש צומח, נפש חיה ונפש אנושית. הרמה הראשונה של הנשמה (הכוללת לידה, תזונה, רבייה, צמיחה, ריקבון, מוות) נמצאה בצמחים, חיות ובני אדם; הרמה השנייה (הכוללת תנועה ותחושה), רק בשני האחרונים; והרמה השלישית (הכוללת תבונה וחירות יוצאת דופן), רק באחרונה.

הבודהיזם (או לפחות חלק מהזרמים שלו), באופן מובהק, הכחיש את קיומה האמיתי של נשמה, וראה ב"עצמי" הנמצא לכאורה במרכז תודעת הפרט כאשליה [34]. על פי האסכולה המנטליסטית

---

[33] הבחנה זו אומצה מאוחר יותר על ידי מיסטיקנים יהודים, תוך שימוש במונחים *רוח, נפש ונשמה* (אם כי נראה שהם מפרשים אותם בדרכים שונות מאוד, נוחות ככל שיהיו - כנראה משום שהמונחים אינם מוגדרים בבירור, ולכאורה ניתנים להחלפה, בתנ"ך, שממנו הם נלקחו). רעיונות דומים נמצאים בתרבויות אחרות, אך גם כאן אני יכול רק לנחש את ההיסטוריה.

[34] למרות זאת, אם נבחן כמה מהטיעונים שהועלו לתמיכה בטענת אי-העצמי, חוסר ההיגיון שלהם בולט! זה נכון במיוחד לגבי ההיגיון הפסאודו של הפילוסוף המוביל מבית הספר מאדהיאמיקה, נגרג'ונה ההודי (המאה ה -2 לספירה). כדי לתת דוגמה שנתקלתי בה לאחרונה בספר מאת הדלאי לאמה (עמ' 5-54): "הוואיבאשיקאס מבינים אפוא את הנירוונה הסופית במונחים של הפסקה מוחלטת של הפרט. התנגדות ידועה של נגרג'ונה... [אם כך] איש אינו משיג נירוונה לעולם, משום שכאשר נירוונה מושגת הפרט מפסיק להתקיים." נגרג'ונה הוא ליצן, שאוהב לשחק עם מילים (ראו את *חוסר ההיגיון הבודהיסטי שלי* לדוגמאות רבות נוספות). כאן הוא מציע ש'השגה' ניתנת להעלות על הדעת רק באמצעות שינוי (כאשר הנושא נשאר זהה במהותו, תוך שינוי שטחי). אבל מבחינה הגיונית, ניתן להעלות על הדעת שהפרט נעלם עם המעבר לנירוונה: זה יהיה פשוט מקרה של מוטציה (שם הסובייקט החד-פעמי הופך למשהו אחר לגמרי במועד מאוחר יותר). אין שום דבר אבסורדי בעמדת הוואיבשיקה

(יוגאקרה), העצמי לכאורה מבוסס על שמונה אופני תודעה - חמשתם נובעים מתפיסות חושיות; היכולת המנטלית המקשרת ומפרשת אותן (כמו "השכל הישר" של אריסטו); ושניים נוספים. האופן השביעי (הנקרא *מאנאס*) מתייחס לרושם המוטעה של קיום עצמי נפרד, המוביל ליהירות, אנוכיות וסבל דומים. האופן השמיני (הנקרא *צ'יטה* או *אלאיאוויג'נאנה*) נחשב למאגר ה"קארמה", המאפשר את העיכובים בתוצאות של פעולות.

לפיכך, ניתן להשוות את ה"תודעה השביעית" באופן גס למושג הרגיל של נשמה נוכחת, למרות שהיא מוכרזת כאשליה [35]; ואת ה"תודעה השמינית" ניתן להשוות בסופו של דבר למושג הדתי של נשמה שעוברת מגוף לגוף, אם כי משתמעת העברת פוטנציאל ולא הנצחה של קיום ממשי.

3. על האלוהי

סדרה זו עשויה להיות מושלמת על ידי מושג ה"בסיס המקורי" או ה"בסיס הסיבתי" של התודעה והקיום, הנירוונה של תודעה אחת וחוסר תודעה - אשר ניתן לראות כקשורה לתפיסת האל שלנו. למרות שבודהיסטים יכחישו זאת ככל הנראה, האנלוגיה נראית מתאימה, משום שהיא מראה את החזרה והאחידות של מושגים מסוימים בכל התרבויות האנושיות.

תרבות הודית אחרת, ההינדואיזם, כמו גם עמים ופילוסופיות אחרות, רואות באלוהים בצורה גלויה יותר כנשמת היקום, השורש המשותף של כל הנשמות הפרטיקולריות. ביהדות ובדתות אחיות, אלוהים מוצג כנוכחות מודעת המפקחת (במובן הקוגניטיבי והרצוני, ובמובן ההערכתי של המחוקק) על העולם כולו, ממש כשם שלכל אחד מאיתנו יש נשמה השולטת על עולמו הקטן. יש הטוענים, כפי שכבר הוזכר, שנשמתנו היא רק ניצוץ [36]מתוך נשמת אלוהים.

האמורה. (שימו לב, אגב, שעמדה זו אנלוגית לרעיון התאיסטי של התמזגות חזרה עם אלוהים, שהוזכר למעלה.)

[35] ההאשמה באשליה נובעת מכך שהם רואים את מושג העצמי כתוצר של תפיסה *מתפיסות שכליות וחושיות* (כלומר, *דהרמות* , תופעות), ולא כפי שאני מציע, כמשהו הידוע באינטואיציה עצמית ישירה (כלומר, חוויה עם תוכן לא פנומנלי).

[36] רעיון ה"ניצוץ" נשאב מהפילוסופיה הקבלית הלוריאנית.

יש הרואים באלוהים כנוצרי, אחרים כאימננטיים. האחרונים משווים בסופו של דבר את אלוהים לטבע, בדרך הפנתאיזם (ברוך שפינוזה עולה על הדעת כאן). ייתכן שהאמונה האנושית באלוהים התפתחה היסטורית מתוך אנימיזם, שהוא בעצמו כנראה הכללה של התפיסה המעורפלת של נשמה אישית.

עמים שחיו קרוב לטבע (האינדיאנים של צפון אמריקה, למשל) נטו לתפוס אלוהות *בלתי מובחנת* בכל החיים ואף בכל הטבע. לכל דבר הייתה נשמה - נחל מבעבע או אוקיינוס שואג, הר מלכותי בלתי ניתן להזזה, חלוק נחל המתגלגל במורד, השמש, הירח, השמיים העצומים, יום אחד כחולים, יום אחד אפורים וגשומים, עננים מתגלגלים ורעמים בשמיים, הרוח המרחפת ביער, ניצן פורח, נשר דואה, פומה משוטטת, עכברי שדה מתפזרים, דג קופץ. אלוהים היה בכל מקום, ניתן לראותו ולהיתקל בו.

ייתכן שרעיונות כאלה הפכו עם הזמן למומשים, עם הרעיון של "רוחות" *נפרדות* השוכנות באבן או בעץ או בנהר או בהר. כל דבר נחשב כבעל תודעה ורצון, בדיוק כפי שאנשים חשו את הכוחות הללו בתוכם (כנראה הרבה לפני שנתנו להם שמות). אנשים עשויים אז לבקש לדבר עם גופים של חומר דומם כמו עם בעלי חיים; למשל, לבקש רשות בכבוד לתקשר איתם בצורה כלשהי. או שאולי הם יצטרכו להערים עליהם או להילחם בהם כדי שיעשו את מה שרצו. בסופו של דבר, "אלים" קטנים ומפוזרים אלה נלקחו הביתה או לפחות יוצגו באלילי אבן או עץ (כמו כנראה באפריקה).

חלק מהאלים, כמו אולי אלו של עמים נורדיים, עשויים כמובן להתפתח מתוך דמויות היסטוריות - מלכים או גיבורים שזכורים בסיפורים ובסופו של דבר הפכו למיתוסים גדולים מהחיים. מאוחר יותר, כמו ביוון וברומא, התפתחו אלים מופשטים יותר, שייצגו תחומים רחבים של העולם (כמו השמיים או הים) או של פעילות אנושית (כמו אהבה או מלחמה).

בסופו של דבר, ככל הנראה בזכות העברים, נולד *המונותאיזם* , כלומר אמונה באל רוחני אוניברסלי יחיד. היהדות, שנוסדה על ידי אברהם אברהם, הפכה לדת לאומית מאורגנת יותר כמה מאות שנים מאוחר יותר [37]. בסופו של דבר, באמצעות הנצרות והאסלאם,

---

[37] דת "מונותאיסטית" קונקרטית יותר, שכללה אך ורק פולחן השמש, הופיעה לזמן קצר במצרים בערך באותה תקופה. אבל השאלה היא, מי נתן השראה למי? בהחלט ניתן באותה מידה להעלות על הדעת

שתיהן שלוחות מאוחרות בהרבה של היהדות, המונותאיזם המופשט צבר עליונות בחלקים נרחבים של העולם. הנצרות קרובה יותר ליהדות מאשר לאסלאם במובנים מסוימים, ובאחרים אף יותר. הראשונה מושרשת באופן מפורש יותר בפרטים טקסטואליים יהודיים, בעוד שהאחרונה משתמשת בהם יותר כקרש קפיצה מרומז. הנצרות שומרת על כמה רעיונות ותמונות קונקרטיים ביחס למייסדה ישו, בעוד שהאסלאם, כמו היהדות, נמנע מכל האלהה או ייצוג כאלה.

גם כיום, בהודו למשל, פנתיאון האלים ושכיחות הדימויים שלהם בולטים. למרות שגם ההינדואיזם הגיע מזמן לרעיון של מונותאיזם מופשט, הוא לא הפך אותו לבלעדי. הבודהיזם, מצדו, הגיע לרמה גבוהה של הפשטה, אך מבלי להפוך אותו לאישי כאל (לפחות לא במקור, למרות שזרמים בודהיסטים רבים זיהו בפועל את הבודהה המייסד עם אלוהים). זה עולה בקנה אחד עם הדוקטרינה הבודהיסטית שאפילו נפש האדם היא בסופו של דבר "ריקה" מאישיות. עם זאת, בודהיסטים נותרו מושפעים מעבודת אלילים עתיקה, לאור פסלי הבודהה שהם סוגדים להם (ובכך מקרינים לתוכם נפשית את ה'נשמה', שימו לב) [38].

המונותאיזם היהודי אינו עוסק באלוהים כנשמת הטבע. הטבע (*התב"ע*) נחשב לעיתים לאחד מ"שמותיו" של אלוהים – אך פירוש הדבר (למשל, על ידי הרמב"ם) שהטבע נמצא בידיו של אלוהים. ביהדות, אלוהים הוא *מופשט לחלוטין וללא כל ביטוי קונקרטי* – אין לו התגלמות אנושית או כל צורה אחרת, ושום דבר שניתן לייצגו על ידי תמונה. או ליתר דיוק, אלוהים הוא רוחני גרידא ולעולם אינו חומרי. למרות זאת, הוא בורא עולם הטבע, ונשאר יודע-כל וכל יכול בו. יודע-כל – לא רק במובן של ידיעת כלליות (כפי שהציע אריסטו), אלא גם במובן של ידיעת כל פרט; ולכן מסוגל להפעיל השגחה עד לפרטים האחרונים – כיאה לכל יכול.

שקבוצה זרה קטנה (עבדים עברים) השפיעה תרבותית על הצבא הגדול יותר (חלק מהמצרים).

[38] למען ההגינות, ייתכן שבעיני חלק מהמתרגלים במדיטציה, פסלים ותמונות שטוחות אינם חפצי פולחן, אלא רק עזר להשגת השקט, הדממה והריכוז המתוארים. צריך לשאול מתרגלים בודדים מהן כוונותיהם האמיתיות. עם זאת, נראה סביר שמישהו שמתחיל עם חיקוי בראש, יפתח קשר רגשי לאובייקט הייצוגי ובסופו של דבר יהפוך אותו לאישי וישתחווה לו. וזה, לדעתי, טיפשי, בלשון המעטה.

זה אנלוגי לנפש האדם, שאין לה היבטים פנומנליים[39] משלה, למרות שהיא מסוגלת להכיר את העולם הפנומנלי ולקיים איתו אינטראקציה. עם זאת, האנלוגיה אינה מוחלטת, שכן היהדות מלמדת שהעולם אינו גופו של אלוהים, ויתרה מכך, שבני האדם לא בראו את גופם אלא אלוהים ברא גם את גופם וגם את נשמתם (בראשית ב', ז'):

"וַיִּצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עָפָר מִן־הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה."

לכן, מתקבל על הדעת עבור יהודים שבעוד שאלוהים הוא נצחי, בני אדם אינם; ואפשר גם להעלות על הדעת ש"נשיפת החיים" של אלוהים בתוכנו החיה את גופנו במעט מנשמתו הנצחית.

כפי שמראים הרהורים אלה, ההיסטוריה של מושג הנשמה ותולדות האל שלובות זו בזו באופן הדוק. אחד מתפקידיה של הדת ו/או המטאפיזיקה הוא להציע מקורות לנשמה ולאלוהים, ולהסביר כיצד הם ידועים.

נוצרים קתולים, במידה שונה, משתמשים בייצוגים *חומריים* של ישו בבתיהם, בכנסיותיהם ובתהלוכותיהם. ייתכן שמדובר היסטורית בירושה מייצוג ופולחן של קיסרים רומאים, שהיו נפוצים ונראו נורמליים בעולם שהנצרות השתלטה עליו. פרוטסטנטים, מאוחר יותר ומסיבות שונות (פוליטיות ורוחניות), נמנעו ברובם מפסלים ובובות תלת-ממדיות, אך הם עדיין פונים לייצוגים *מנטליים* כמו גם לתמונות דו-ממדיות. ההינדואיזם וכמה צורות של בודהיזם פונים באופן דומה לגלגולים של אלוהויות רבות, מעניקים להן צורה גופנית או חושבים עליהן באופן קונקרטי.

אלו הן רעיונות *תפיסתיים* לגבי אלוהות. היהדות, ומאוחר יותר האסלאם, על סמך הנרטיבים בכתבי הקודש שלהן (התורה והקוראן, בהתאמה), מייחסות לאלוהים *התנהגות מורגשת* , בדרך של ניסים גלויים (ולו רק שליחת מלאך או חזון נבואי, או צו של מערכת

---

[39] מבחינה זו, ליהדות יש קווי דמיון לבודהיזם; אם כי בניגוד לאחרון, הראשון מכיר בחומר "רוחני" לא-פנומנלי לנשמה. אנלוגיה אפשרית נוספת היא זו שבין ה"עין ״ (אי-קיום, אין) של הקבלה היהודית ל"שוניאטה ״ (ריקנות) של הבודהיזם.

משפט), אך הן שוללות כל ייצוג פיזי או מנטלי של אלוהים, אותו הן גוערות כ"עבודת אלילים". הרעיון/ים של אלוהים המועבר/ים על ידי ספריהם הקדושים, ומאוחר יותר מחוזק/ת על ידי פרשנויות, הוא/הם *מושג/ים במהותו* .

כפילוסופים אנו עשויים לשאול: מהו ההיגיון מאחורי סגידה לפסלים או לייצוגים אחרים? האם הסוגד רואה באובייקט החומרי (או המנטלי) עצמו את מה שהוא סוגד לו (פטישיזם), או כמכיל את האלוהות שאליה מכוונת או כנפיקה שלה או ערוץ אליה - או שמא האובייקט הקונקרטי הנמצא בהישג יד משמש רק כאמצעי זיכרון או כאמצעי נוח למקד את תשומת הלב האישית באלוהות הרבה מעבר לה?

צריך להיכנס לתודעתם של אנשים כדי לגלות בוודאות (כי ההתבוננות הפנימית שלהם ודיווחים בעל פה אינם בהכרח אמינים). אני חושד שיש מגוון רחב של גישות אצל אנשים שונים, חלקם מדמיינים פרשנות מילולית יותר, אחרים מודעים יותר להבדלים האפשריים. השאלה הרוחנית היא: האם נוהג זה 'מכביד' על הנשמה, ומונע ממנה 'לעלות' אל חסר הצורה?[40]

עליי להוסיף שאני באופן אישי חושד שאנשים המאמינים בגלגול כלשהו של אלוהים, או באלים צרים או באלילים, ואפילו אתאיסטים או אגנוסטים, *מרבים או לפחות מדי פעם* נושאים את עיניהם ותפילותיהם לשמיים, מתוך כוונה למעשה לפנות לאלוהים או להודות לו. כלומר, דבקות עקרונית בדוקטרינה כלשהי שאינה או לא לגמרי מונותיאיסטית אינה שוללת את האינטואיציה והפרקטיקה המזדמנות של מונותאיזם. הבעיה כאן אינה השם הספציפי מבחינה תרבותית שניתן לאלוהות, או המבנים התיאורטיים הקשורים בדרך כלל לשם זה, אלא הכוונה בפועל של הנשמה המתפללת ברגע המדובר. אני חושב שלכל או לרוב בני האדם יש הבנה ותגובה זו במשותף.

---

40 הייתי אומר שהמטרה העיקרית של עבודת אלילים היא *להטביע* בתודעתם של אנשים ייצוגים לכאורה של אלים או אלוהים. זוהי צורה רבת עוצמה של פרסום, היוצרת תלות נפשית באליל, כך שהוא נזכר מרצונו או שלא מרצונו ומושך אליו נסיבות שונות. זה אגב מועיל למעמד הכמורה המטפל ומשרת את האליל; אם כי, למען ההגינות, חברי מעמד זה הם לעתים רחוקות צבועים, אך בעצמם מאמינים אמיתיים (ואכן, בדרך כלל אמיתיים יותר).

תאיזם או תיאולוגיה פילוסופיים אינם מציעים נרטיב, סיפורים, הנוגעים לאלוהים; לכן, כמובן, הם חפים מכל ייצוג קונקרטי. הם מורכבים *מספקולציות גלויות ומשתנות* מסוג כללי, בשאלה האם *בהקשר של יכולות קוגניטיביות אנושיות רגילות* ניתן לדעת בוודאות שאלוהים מופשט קיים - או, לצורך העניין, אינו קיים.

צורות ידע יוצאות דופן (שנאמר כי הושגו, למשל, באמצעות נבואה או מדיטציה) אינן בלתי נתפסות, אך קשות להוכחה לנו, האנשים הפשוטים; לכן הן נותרות בגדר ספקולציות. לפילוסופים ישרים אין דעות קדומות בנושא, והם מודים בחופשיות בספק. אף על פי כן, הם מוצאים שאפשר לנסח תיאוריות עקביות, שעשויות *להיות* נכונות לגבי אלוהים והנשמה. על בסיס זה, אף על פי שאין דוגמה מותרת, *אמונות אישיות שונות* אפשריות.

בדרך זו, מבלי לכפות דוקטרינה דתית מסוימת, הפילוסופיה עדיין עשויה להציל את עובדת הדת מהשמדה על ידי הוגים מדומה. כאן, הדת מנוקה מכל חומר זר (מה שהפך אותה למפוקפקת), ומוגבלת לטענות מהותיות מסוימות שניתנות להן אמינות באמצעות שיח פילוסופי. לפיכך, הממד הרוחני של הקיום האנושי מאושש ומאושר מחדש.

6. "הכל גורם להכל"

לקוח מתוך "אילוגיקה בודהיסטית" (2002), פרק 8 (חלק) ו"הלוגיקה של סיבתיות" (2003), פרק 10.1 (חלק) ו-16.3.

דוקטרינה בסיסית אחת בבודהיזם היא הרעיון ש"הכל גורם להכל", או ש"הכל נגרם על ידי הכל". זהו רעיון התלות ההדדית האוניברסלית; זהו הרעיון ששום דבר לא קיים באופן עצמאי מכל דבר אחר, שכל הדברים תלויים לקיומם בכל *הדברים* האחרים. שימו לב שזוהי תזה רדיקלית יותר מהטענה, הנפוצה ברוב הפילוסופיות המערביות, ש"לכל דבר יש סיבה (או קבוצת סיבות)".

על פני השטח, התפיסה הבודהיסטית של סיבתיות אוניברסלית נראית אפשרית, אם לא עמוקה. עם זאת, לאחר מחשבה נוספת, מתגלה שהיא בלתי אפשרית מבחינה לוגית - כלומר, שטויות גמורות. הדבר מתברר בקטעים הבאים מספרים קודמים.

1. הרעיון של תלות הדדית

ניתן לנסח את הרעיון הבודהיסטי של "תלות הדדית" באופן רחב, שכן *כל דבר קיים רק ביחס לאחרים;* ו יתר על כן, מכיוון שכל דבר אחר קיים בתורו רק ביחס לאחרים, *כל דבר קיים ביחס לכל האחרים* . הקשר שאליו מכוון כאן בעיקר הוא סיבתיות, שימו לב. אנו נוטים להתייחס לכל דבר כאל דבר המסוגל לקיום בודד ביקום, ולהתעלם או לשכוח את החוטים המגוונים המקשרים אותו לדברים אחרים. אנו 'לא רואים את היער מרוב עצים', ומתמקדים באופן קבוע באירועים בודדים לרעת הסקירה הכללית או הראייה ארוכת הטווח.

לדוגמה, קחו בחשבון צמח. ללא אור השמש, האדמה והמים שהוא תלוי בהם, וללא דורות קודמים של אותו צמח והאירועים שאפשרו את הרבייה ומסלולי כל אטום המרכיבים ומזינים את הצמח, וללא הטלטלות הקוסמיות שהביאו לקיומו של כדור הארץ שלנו, אדמתו ומימיו, השמש ושל חומר חי, וכן הלאה *עד אינסוף* , לא היה צמח. אין לו קיום עצמאי, אלא עומד לפנינו רק בזכות מסה של סיבות

ותנאים. וכך, עם סיבות ותנאים אלה, הם בתורם הם פרטים בלבד במארג אוניברסלי של הוויה.

נראה כי מושג התלות ההדדית נתפס על ידי בודהיסטים כתוצאה בלתי נמנעת של מושג הסיבתיות. אך הרהור מראה, שוב, שדוקטרינה זו היא רק תזה פרטיקולרית בתוך תזת הסיבתיות. כלומר, למרות שתלות הדדית מרמזת על סיבתיות, סיבתיות אינה מרמזת על תלות הדדית. יתר על כן, זוהי תזה מעורפלת, הכוללת כמה הכללות מפוקפקות. הדוגמה האופיינית לתלות הדדית שצוטטה לעיל מציעה שלוש טענות:

- לכל דבר יש סיבה (או תוצאה),
- לכל דבר יש תוצאה (או שהוא סיבה);

ואולי הרדיקלי יותר,

- הכל גורם ונגרם על ידי הכל.

שתי הטענות הראשונות הן יחד מה שאנו מכנים " **חוק הסיבתיות** ". יש לראות שטענות אלו אינן נובעות באופן בלתי נמנע ממושג הסיבתיות. האחרון דורש רק שתהיה לו סדירות *מסוימת* של דו-קיום בין אירועים שתמצא בחוויה, אך אינו מחייב כשלעצמו *שכל* אירוע בחוויה יימצא כבעל דו-קיום סדירי עם אירוע/אירועים אחרים. מושג *הסיבתיות* תקף אם יש לו יישומים מסוימים; *חוק* הסיבתיות אינו נובע אוטומטית - הוא בסך הכל *הכללה* מכמה חוויות עם תכונה זו לכל הקיימים. ייתכן בהחלט שיהיו דברים שלא נמצאו כבעלי דו-קיום סדירי, ומשם, על ידי הכללה, מניחים שאין להם סיבה ו/או תוצאה. יקום שבו מתרחשות גם סיבתיות וגם אי-סיבתיות הוא בהחלט מתקבל על הדעת. יתר על כן, הטענה הראשונה אינה מרמזת באופן לוגי על השנייה או להיפך - כלומר, אנו עשויים לדמיין דברים עם סיבות אך ללא תוצאה נוספת, ודברים עם תוצאות אך ללא סיבות קודמות.

""הבודהיסטים המוקדמים", אומר לנו צ'נג, ""האמינו בעיקרון הסיבתיות כתקף באופן אובייקטיבי, בהכרח, נצחי ואוניברסלי". פילוסופים מערביים רבים הסכימו, אם כי לא כולם. כיום, רוב הפיזיקאים מאמינים שברמה הקוונטית לפחות, ואולי במפץ הגדול, ישנם אירועים ללא סיבה נראית לעין. איני יודע אם אירועים ללא תוצאה מוצעים על ידי מישהו. בכל מקרה, אנו רואים שגם ברמה הפיזית ""מקרה"" מתקבל כאפשרות, אם לא כוודאות. חוק הסיבתיות יכול להמשיך לשמש אותנו כעיקרון עובד, הדוחק אותנו

לחפש במרץ סיבות ותוצאות, אך בשום מקרה לא ניתן להתייחס אליו כאמת אוניברסלית *אפריורי* . לוגיקה סיבתית צריכה להישאר פתוחה, שכן בכל מקרה ""חוקים"" אלה הם הכללות בלבד - אמיתות אינדוקטיביות, לא דדוקטיביות.

יתר על כן, חוק הסיבתיות שהוזכר זה עתה הוא במקרה הטוב חוק *סיבתיות* . פילוסופים המודים ברצון *אינם* [41]יכולים לקיים באופן עקבי חוק כזה כאוניברסלי לכל הקיים, אלא רק בתחומים ה"מכניסטיים" של אירועים פיזיקליים ופסיכולוגיים. בנוגע לאירועים הכרוכים ברצון, אם אנו מודים שבן אדם (או ישות רוחנית מקבילה, בעל חיים נעלה או אלוהים) יכול "לרצות" (לייצר באופן חופשי איכשהו) אירוע פיזיולוגי (כלומר תנועה פיזית בגופו) או אירוע פסיכולוגי (כלומר דמיון, השלכה מנטלית), או אפילו נשמה אחרת (לפחות במובן של בחירה להתרבות), עלינו להתייחס לכך כחריג לחוק סיבתיות אוניברסלי שכזה.

כמו כן, אם ניקח בחשבון שסוכן הרצון נמצא תמיד תחת *השפעת* ניסיון או סיבה כלשהי, נוכל לנסח חוק סיבתיות אנלוגי בהתייחס לכך. אך אין לבלבל בין השפעה לסיבתיות; היא אינה קובעת את הרצון, שנשאר חופשי, אלא רק מחזקת או מחלישה אותו, מקלה או מקלה על פעולתו בכיוון מסוים. יתר על כן, לא ברור מאליו שרצון לא יכול להתרחש באופן 'ניהיליסטי', ללא כל השפעה; הוא בהחלט עשוי להיות חופשי, לא רק להתנגד להשפעות אלא גם לפעול בהיעדר כל מניע שהוא. במקרה האחרון, חוק הסיבתיות יהיה שוב, לכל היותר, עיקרון עבודה, ולא עובדה אוניברסלית שרצון דורש מניע.

הבה נבחן כעת את האמירה הקיצונית יותר ש"הכל גורם ונגרם על ידי הכל", אשר ניתן לפרש (באופן שגוי) כמשתמעת מתלות הדדית. אמירה זו פירושה למעשה אמירה פרדוקסלית (כפי שנגרג'ונה ללא ספק היה נהנה לעשות!) *ששום דבר לא גורם או נגרם על ידי דבר* - שכן סיבתיות היא יחס שנמצא על ידי הבחנה בסדירות *בניגוד* לאי-סדרים. אם הכל היה מתקיים יחד באופן קבוע עם הכל, לא

---

41 ולפחות חלק מהבודהיסטים נראים כך. לדוגמה, האמירה בדמאפאדה (פסוק 165) ש"על ידי עצמו נעשה הרע, והוא זה שסובל: על ידי עצמו לא נעשה הרע, ועל ידי עצמו האדם הופך לטהור. הטהור והטמא נובעים מעצמו: אף אדם אינו יכול לטהר אחר" - אמירה זו מרמזת לכאורה על קיומו של עצמי עם אחריות למעשיו.

היינו מסוגלים להבחין בסיבתיות מלכתחילה. מכאן נובע שגרסה קיצונית כזו של חוק הסיבתיות אינה ניתנת לביצוע מבחינה לוגית. סיבתיות אינה יכולה לרמוז ש"הכל גורם להכל" או ש"הכל נגרם על ידי הכל" - ודחיית האמירות האחרונות אינה שוללת את המושג, שימו לב היטב. המושג אינו נגזר מחוק כזה, אלא באופן עצמאי מתצפית על סדירות בניסיון; יכולתנו להבחין בסדירות כאלה ממסת הניסיון מרמזת שיש גם אי-סדרים; מכאן, לא ניתן לאשר באופן עקבי אמירה קיצונית כזו. לפיכך, עלינו להודות שלדברים אין מספר בלתי מוגבל של סיבות או תוצאות.

למרות ש"הכל גורם להכל" מרמז על "תלות הדדית", האחרון אינו מרמז על הראשון; כך שהפרכתנו את האמירה הרחבה יותר אינה מפריכה תלות הדדית, אלא רק נקודת מבט אפשרית אחת (קיצונית) עליה. ביקורתי על תלות הדדית תהיה כדלקמן. ראשית, הדוקטרינה המוצגת, והאיורים שניתנו התומכים בה, אינם משתמשים במונח סיבתיות בדיוק רב. ראשית, כפי שהצענו לעיל, *סיבתיות היא מונח רחב, המכסה מגוון של יחסים שונים מאוד* :

- סיבתיות או סיבתיות 'מכניסטית' בתוך התחומים החומריים והנפשיים, ולסיבתיות עצמה יש תת-מינים רבים;
- רצון, או פעולה של נשמות בתחומים החומריים, המנטליים או הרוחניים, ולרצון יש דרגות רבות של חופש; ו
- השפעה, המתייחסת למגבלות על הרצון שנקבעו על ידי ישויות חומריות, נפשיות או רוחניות.

דוקטרינת התלות ההדדית מתעלמת מההבדלים העמוקים בין המובנים השונים הללו של המונחים "סיבה" ו"תוצאה", ומשתמשת בהם כאילו היו אחידים בכל יישומיהם.

כמו כן, יש לכלול כ"יחסים סיבתיים" במובן רחב יותר את *השלילה* של יחסים אלה. גם אם פילוסוף כלשהו מטיל ספק באחד, שניים או שלושת היחסים (החיוביים) הללו, עליו לשקול אותם. מושגים של "מקרה" או "ספונטניות" אינם פשוטים, וניתן להגדירם רק על ידי שלילת מושגי הסיבתיות; באופן דומה, מושג ה"דטרמיניזם" דורש "רצון חופשי". רק בניגוד למושגי סיבתיות, ניתן לתפוס בבירור אי-סיבתיות. יתר על כן, תלות הדדית מתעלמת מכך שדברים *מסוימים* אינם קשורים (באופן חיובי) זה לזה באופן סיבתי, גם אם עשויים להיות להם קשרים סיבתיים (חיוביים) לדברים אחרים.

העובדה שמשהו חייב להיות בעל סיבה או תוצאה כלשהי , *אינה מרמזת שיש לו דבר ספציפי* זה או אחר *כסיבה או תוצאה שלו; עדיין ישנם דברים שהוא אינו קשור אליהם באופן סיבתי* . אם לכל דבר היה אותו קשר סיבתי חיובי לכל דבר, ולא קשר סיבתי שלילי, לא היה דבר כזה סיבתיות, שום דבר לא בולט שניתן להעלות על הדעת.

שנית, אם ניקח בחשבון שרשראות (או, בדיונים, סילוגיזמים) של יחסים סיבתיים, נגלה *שהסיבה לסיבה אינה בהכרח סיבה בעצמה* , או לפחות לא באותו מובן או באותה מידה. לדוגמה, בהתייחס לסיבתיות, נוכל להוכיח באופן פורמלי שאם A הוא סיבה מלאה ל-B ו-B הוא סיבה מלאה ל-C, אז A הוא סיבה מלאה ל-C. אבל אם A הוא סיבה מלאה ל-B ו-B הוא סיבה חלקית ל-C, אין זה *נבע ש*-A הוא בכלל סיבה ל-C. באופן דומה, כאשר אנו מערבבים את סוגי הסיבתיות (למשל, סיבתיות ורצון בסדרה), נגלה שסיבתיות אינה מועברת בקלות, באותו אופן או בכלל. לכן, שגוי מבחינה לוגית להסיק העברת סיבתיות מעצם עובדת רצף היחסים הסיבתיים כפי שעושה תיאוריית התלות ההדדית.

שלישית, אלו התומכים בתלות הדדית נוטים *להתייחס לשני כיווני הקשר הסיבתי כשווה ערך* . לכן, כאשר הם אומרים "הכל קשור באופן סיבתי להכל", הם מרמזים, לכאורה, כי להיות סיבה ולהיות תוצאה זה פחות או יותר אותו דבר. אבל משהו יכול להיחשב רק כסיבה לדברים המתרחשים אחריו בזמן או מתחתיו בהיררכיה מושגית, וכתוצאה של דברים המתרחשים לפניו או מעליו. במעלה הזרם ובמורד הזרם אינם שווי ערך. לכן, לא ניתן לפרש "תלות הדדית" באופן מילולי מדי, תוך שימוש ב"קשר סיבתי" במובן מעורפל מדי, מבלי לשים לב להבחנה בין קשר סיבתי לקשר תוצאה.

רביעית, דוקטרינת התלות המשותפת מציעה או קוראת לחוק/ים כלשהם של סיבתיות, וכפי שכבר נדון בהמשך, שום חוק סיבתיות אוניברסלי או מוגבל אינו מתחייב באופן הגיוני על ידי מושג הסיבתיות, אם כי חוק כזה עשוי להיחשב כעיקרון היפותטי שיש לאמתו באופן אינדוקטיבי. מושג הסיבתיות דורש רק שתתרחש סיבתיות *מסוימת* , מבלי לקבוע *מראש באיזו כמות* . לכן, למרות שתלות משותפת מרמזת על סיבתיות, סיבתיות אינה מרמזת על תלות משותפת.

חמישית, מושג ה"תלות ההדדית" נתמך בניגוד והתנגדות למושג *של* " *קיום עצמי* ". משהו שקיים מעצמו יתקיים "בכוחות עצמו", ללא *צורך במקור, תמיכה או הרס* , ללא "תנאים סיבתיים". הבודהיזם מדגיש ש(אולי מלבד המציאות האולטימטיבית) שום דבר במכלול אינו בעל תכונה זו, אשר הבודהיזם טוען שהתודעה הרגילה תומכת בה. למעשה, ההאשמה שאנשים בדרך כלל מאמינים בקיום עצמי *של* ישויות היא שקרית - זוהי למעשה מבנה *של* פילוסופיה הודית מוקדמת יותר.

אנשים בדרך כלל מאמינים שלרוב הדברים יש מקורות (אשר מביאים אותם לקיום), ושלכל הדברים שנוצרו, לאחר שנוצרו, יש יחסים סטטיים לקיומים אחרים (אינסוף *של* יחסים, לכל הדברים האחרים, אם נספור יחסים חיוביים ושליליים כ'יחסים'), וכי דברים בדרך כלל תלויים להמשך קיומם בנוכחותם או בהיעדרם *של* דברים אחרים (כלומר, אם חלק מהאחרונים באים או הולכים, הראשונים עשויים גם הם להיעלם). מה שספק, עם זאת, לדעתי, הוא ההצעה המעורפלת והמרומזת *של* דוקטרינת התלות ההדדית, *שבעוד שדבר* נוכח, כלומר בזמן קיומו בפועל, יש לו איכשהו קיום יחסי בלבד, כלומר אלמלא הדברים האחרים הקיימים באותו רגע, הוא לא היה יכול לעמוד.

אין מדובר במהותה דוקטרינה *של* יחסיות לתודעה או לסובייקט (אם כי בודהיזם היוגאצ'רה אולי אומר זאת), שימו לב היטב, אלא חוסר יכולת קיומי לעמוד בפני עצמו. זהו ההיבט *של* תלות הדדית *שהמוח* המערבי, או התודעה הרגילה, היו דוחים. בעולמנו [42], *ברגע* שדבר קיים, וכל *עוד* הוא קיים, ללא *קשר* לסיבות היווצרותו או לסיבות הסופיות לחדלותו להתקיים, או לדברים אחרים המתקיימים יחד איתו בזמן ולקשריו עם הדברים הללו, או להיותו אובייקט *של* התודעה, הוא פשוט קיים. זהו דבר שקיים, עובדה היסטורית בלתי ניתנת לשינוי, ששום דבר מאוחר יותר בזמן לא יכול להשפיע עליה. לא ניתן לומר שהוא "תלוי" בשום דבר במובן שמרמזים הבודהיסטים, משום *ששום דבר לא יכול להתפס או להיתפס כמבטל או מבטל עובדה זו* .

מה *שהבודהיזם* לכאורה מכחיש כאן הוא ש"עובדות הן עובדות", יהיו אשר יהיו נסיבותיהן, ובין אם הן מוכרות ובין אם לאו, בין אם

---

[42] אגב, אנו יכולים לדמיין עולם שבו קיים רק דבר אחד, ללא שום דבר לפניו, בו זמנית לו או אחריו.

הן נכונות ובין אם לאו. זוהי הכחשה שהמראית עין, יהיו אשר יהיו תוכנן ובין אם הן אמיתיות או אשליות, התרחשו . איננו יכולים לקבל סטייה כזו מחוק הזהות.

שיקולים כאלה מובילים אותי למסקנה ש"תלות הדדית" אינה קלה לניסוח ולביסוס, אם בכלל. אף על פי כן, אני רואה בה "דרך התבוננות" מועילה, עיקרון היוריסטי גס ומוכן בעל ערך. כמו כן, למען ההגינות, אני נשאר פתוח לאפשרות שברמה עמוקה כלשהי של תובנה מדיטטיבית שלא הגעתי אליה, היא מקבלת יותר משמעות ותוקף.

2. מסקנות השלב הראשון של המחקרים

יש להבין כי מחקר זה לא היה ערבוב סרק של מידע וסמלים. היו לו מטרות *מעשיות ותיאורטיות כאחד* .

השאלות המעשיות קשורות לחשיבה יומיומית על סיבות ותוצאות. אחת השאלות העיקריות שהצגנו, כזכור, הייתה *האם הסיבה של משהו היא בעצמה סיבה לאותו דבר או לא, ואם כן, האם היא כזו באותה מידה או במידה פחותה* . סוגיה זו של שרשראות סיבתיות (או השפעות) היא מהות חקירת הסילוגיזם הסיבתי. מה שהמחקר הלא-נמרץ שלנו הראה הוא שזה אבסורדי לצפות מהיגיון רגיל, ללא סיוע של הרהורים פורמליים וסבלניים כאלה, להגיע לתוצאות מדויקות. התשובה לשאלה על שרשראות היא מהדהדת ומכרעת: **הסיבה של סיבה אינה בהכרח סיבה בעצמה, ואם היא סיבה, היא לא חייבת להיות כזו באותה מידה** . ברגע שמובנת ההשפעה המדעית של זה, חשיבותו של מחקר כזה מתבררת.

אבל סוגיה סילוגיסטית זו לא הייתה היחידה שנדונה. במהלך התהליך עסקנו בחקירות רבות אחרות בעלות ערך מעשי. הגדרות הקביעות הסיבתיות באמצעות **מטריצות** יכולות לעזור הן לאנשים מן השורה והן למדענים לסווג יחסי סיבתיות מסוימים, פשוט על ידי התבוננות בצירופי *נוכחות והיעדרויות של פריטים שונים* . הכללות עשויות להתרחש לאחר מכן, אך יש תמיד לבדוק אותן על ידי תצפית אמפירית נוספת (לפחות, נכונות לשים לב; בסופו של דבר, ניסוי פעיל) ולהתאים אותן ככל שמופיעים (או מתגלים) נתונים חדשים.

ממצא מעניין נוסף היה הבהרת הקשרים בין טענות סיבתיות חיוביות ושליליות, מוחלטות ויחסיות: למשל, שאנו **יכולים לאשר סיבתיות חלקית או מותנית, תוך כדי שלילתה של משלים מסוים** . עיקרון חשוב מאוד - שהנחנו בכרך זה, אך לא הוכחנו, משום שההוכחה אפשרית רק בשלב מאוחר יותר של המחקר - הוא ש"קביעה *בודדת" (מוחלטת) היא בלתי אפשרית מבחינה לוגית* . משמעות הדבר היא שאנו עשויים בפועל לשקול שאם **קיימת בכלל סיבתיות, היא חייבת להיות באחת מארבע הקביעות "המשותפות"** .

ממצא נוסף שכדאי להדגיש הוא **שאי-סיבתיות היא הכחשת ארבעת הסוגים (או ארבעת המינים) של סיבתיות** , ולפני שניתן להכחיש אותם באופן מוחלט, עלינו לעבור תהליך ארוך של אימות אמפירי, תוך התבוננות בנוכחות ובהיעדרויות של פריטים או בשלילתם בכל צירופי הקשר האפשריים מבחינה לוגית. לכן, בפועל קשה להוכיח אי-סיבתיות באותה מידה שקשה להוכיח סיבתיות! ואכן, כדי להגיע למסקנה, הראשונה דורשת ניתוח נתונים מדוקדק הרבה יותר מאשר השנייה. כמובן, בפועל (כמו בכל אינדוקציה) אנו מניחים שסיבתיות נעדרת, אלא אם כן היא מוכחת. אבל אם ברצוננו לבדוק את העניין מקרוב, נדרש מאמץ מתמשך יותר.

באשר למשמעות התיאורטית של ממצאינו, כעת. בתיאוריה, כאן, אני מתכוון: רלוונטי לדיונים פילוסופיים ולוויכוחים על סיבתיות. ברור שעד כה התייחסנו רק לסיבתיות, ולא אמרנו דבר על רצוניות ויחסי סיבה-תוצאה נלווים, ולכן איננו יכולים לדבר על סיבתיות במובן הרחב ביותר שלה.

מה שמבהירה הפרספקטיבה שלנו היא **שקיומה של "סיבתיות" הוא בלתי מעורער** , ברגע שאנו תופסים אותה כקבוצה של תשובות חווייתיות של כן או לא לשאלות פשוטות, תוך התעלמות מהתייחסויות ל"כוח" או "קשר" בסיסי כלשהו (אשר ניתן לדון בהם כהשערה הסברית מאוחרת יותר). אם נבחן סיבתיות באופן פוזיטיביסטי, ונמנע מדיונים מטאפיזיים הנוטים לבלבל, זהו עניין פשוט. *סיבתיות היא הפשטה, בתגובה לנתונים ברורים מבחינה פנומנולוגית* . זוהי סיכום של נתונים.

זה לא אמפירי גרידא, במובן של מושג המסכם רק *נוכחות* של תופעות. זה כרוך באלמנט רציונלי, בכך שהוא מסכם גם *היעדרויות* של תופעות. אישור עשוי להיות רק הכרה במה שנראה אמפירית.

אבל שלילה, כפי שהדגשתי בעבודתי *פנומנולוגיה* [43], היא פעולה רציונלית בחלקה (נשאלת שאלה: האם הדבר שאני זוכר או מדמיין נוכח כעת לחושי?), כמו גם פעולה אמפירית בחלקה (התשובה היא לא: אני לא רואה או שומע או חש שום דבר שווה ערך לדימוי הזה!). היעדרות אינה קיימת באופן עצמאי כמו נוכחות, אלא מסמלת ציפייה נפשית שנכזבה אמפירית.

מקריאת ויכוחים בין פילוסופים (למשל, דיוניו של דיוויד יום), ניתן לקבל את הרושם שאי-סיבתיות היא מושג ברור מאליו, בעוד שסיבתיות צריכה להיות מוגדרת ומוצדקת. אך כפי שראינו כאן, *אי-סיבתיות ניתנת להבנה ולהוכחה רק באמצעות התייחסות לסיבתיות* . לפני שנוכל לחזות עולם ללא סיבתיות, עלינו להבין תחילה למה אנו מתכוונים בסיבתיות, קביעותיה השונות, יחסי הגומלין ביניהן וכן הלאה. אך ברגע שאנו עושים זאת, קיומה של סיבתיות כבר ברור. עם זאת, אין פירוש הדבר שאי-סיבתיות אינה קיימת. להיפך. מכיוון שכפי שראינו, תהליכים פורמליים מסוימים כמו סילוגיזם עם הנחות יסוד של סיבתיות אינם חד משמעיים, אנו יכולים לומר שקיומה של סיבתיות מרמז על קיומה של אי-סיבתיות! לממצא זה שני היבטים:

(a) ההיבט המיידי יותר נובע מהעובדה שסיבת סיבה למשהו אינה בהכרח סיבה בעצמה לו: **אם לוקחים שני דברים באופן אקראי, הם עשויים להיות קשורים זה לזה באופן סיבתי או לא** . משמעות זו חשובה לסתירה של התפיסה הבודהיסטית ש"הכל נגרם על ידי הכל". אך האפשרות של אי-תלות בדברים *מסוימים* אינה שוללת תלות בדברים *אחרים* . לכל אחד משני הדברים הנלקחים באופן אקראי עשויות להיות סיבות ותוצאות שונות זה מזה.

(b) היבט רדיקלי יותר הוא סוגיית הספונטניות, או היעדר סיבתיות *מכל דבר* . אנו יכולים לגעת רק בנושא זה כאן, מכיוון שעד כה עסקנו רק בסיבתיות. אבל מה שהמחקר הפורמלי שלנו על סיבתיות הבהיר הוא שאיננו יכולים לומר כבדרך אגב האם ספונטניות במובן זה אפשרית או לא. **אין "חוק סיבתיות" שספונטניות היא בלתי אפשרית** , כלומר ש"לכל דבר יש סיבה", ככל שאני יכול לראות. שום דבר

---

[43] פרק אחרון זה של שלב ראשון נכתב בשנת 2003, לאחר פרסום הספר *"פנומנולוגיה"* .

שנתקלנו בו עד כה אינו מרמז על חוק אוניברסלי כזה; ניתן לאשר אותו רק על ידי הכללה. ספונטניות (המקרה, האקראיות) נותרת ניתנת להעלות על הדעת.

אני חושב שהנקודה מודגשת: שלמחקר פורמלי כמו זה הנוכחי יש ערך מעשי ותיאורטי כאחד. הבה נסביר כעת מדוע המחקר שנערך עד כה אינו מספיק.

3. מסקנות השלב השני של המחקרים

דוקטרינת הסיבתיות האוניברסלית צופה שלכל דבר קיים יש *לפחות קשר סיבתי כלשהו* לקיומים אחרים. בדרך כלל מובנת טענה זו במובן מתון, כדבר *שרק דברים אחרים* גורמים לכל דבר, אך הבודהיזם מבין זאת בצורה קיצונית יותר, כדברים *אחרים* גורמים לכל דבר. "סיבתיות אוניברסלית אוניברסלית" זו מכונה **תלות הדדית** (או תלות משותפת) של כל הדברים.

בדרך כלל אנו מניחים שרק העבר וההווה יכולים לגרום להווה או לעתיד; ואכן, יש לקרוא עיקרון זה בדרך כלל כך. אך יש שילכו רחוק יותר ויטענו שהזמן מתעלה על ידי סיבתיות, ושפשוט הכל גורם להכל; איני בטוח שהבודהיזם הולך לקיצוניות זו. שימו לב גם שלמעשה, הבודהיזם מתכוון לעקרון התלות ההדדית שלו באופן מגביל, כחל רק על *דהרמות* , כלומר התופעות החולפות המרכיבות את עולם ההופעות; בתחום הגבוה או העמוק יותר של "היסוד המקורי" השקט והבלתי מובחן אין סיבתיות.

יאמר כבדרך אגב, יש להבחין בגרסה זו של "חוק קארמה" מההצהרה הצרה יותר, שרובנו מסכימים איתה, *שלמעשים יש השלכות* . האחרון אינו מרמז על הראשון! באופן עמוק יותר, אני חושב שמה שהבודהיסטים באמת התכוונו בחוק הקארמה שלהם היה שכל אדם (או יצור חי אחר) נעול במידה מסוימת בתוך דפוסי התנהגות חוזרים, שקשה מאוד (או בלתי אפשרי) לצאת מהם. זוהי סוגיה אחרת, שאינה קשורה לסיבתיות אלא לרצון.

זוהי תחושת "הגלגל": ההרגלים התרבותיים והאישיים שלנו, כמו גם המגבלות הפיזיות שלנו, ממשיכים להשפיע על התנהגותנו ומתחזקים על ידי חזרה. נדרשות מדיטציה רבה ופעולות מתקנות ארוכות טווח כדי לשנות אותן; לא ניתן להתגבר עליהן באמצעים מיידיים, על ידי פעולה רציונית גרידא. לפיכך, אנו נושאים עמוס

ב"מטען" של קארמה, שאנו נושאים לאורך חיינו עם שינויים מועטים בדרך כלל; הוא עשוי להיות קל יותר במאמץ מתמשך, אך סביר יותר שיהפוך לכבד יותר עם חלוף הזמן.

אם נבחן באופן הגיוני את הטענה ש"הכל גורם להכל", נראה שאם הכל קשור באופן סיבתי לכל דבר אחר, אז שום דבר אינו ללא קשר כזה לכל דבר אחר, קל וחומר ללא קשר סיבתי לכל דבר שהוא. כלומר, דוקטרינה זו היא למעשה *הכחשה לכך שאי-סיבתיות יחסית כמו גם מוחלטת מתרחשת אי פעם* , דבר שאף אחד בתרבות המערבית לא היה מודה בו. כדי להעריך זאת באופן אובייקטיבי, הבה נסתכל אחורה על הממצאים בכרך הנוכחי.

ראשית, להגנת רעיון התלות ההדדית, יש לזכור שכאשר דנו במשמעות של "המודוס האחרון" בכל מטריצה גדולה (מודוס #16 עבור שני פריטים, או #256 עבור שלושה וכו'), אשר מכריז על כל שילוב של הפריטים הרלוונטיים או שלילתם כאפשרי (קוד 1 בכל תא במודוס), ראינו שיש אי ודאות האם זה מצביע על סיבתיות (או באופן רחב יותר, קשר) או היעדרותו. אם ניתן היה להראות על בסיס פורמלי שהמודוס האחרון מצביע על סיבתיות בכל *המקרים* , אזי כל התנאים ביקום היו צריכים להיחשב כקשורים סיבתית לכל האחרים (כלומר, *כל שני תנאים שנבחרו באקראי* היו יכולים להיות מאושרים כקשורים סיבתית, במיוחד בדרך של קביעת המותנה החלקית, **pq**).

עם זאת, מכיוון שהוכחה פורמלית כזו חסרה, והרעיון ממילא אינו נעים לשכל הישר (לפחות לא של לא-בודהיסטים), הערכנו כי מדע הלוגיקה צריך לשמור על ראש פתוח ולאפשר את האפשרות של פרשנות חלופית, כלומר ששני פריטים עשויים להיות קשורים זה לזה באופן סיבתי או לא (כלומר, אי-סיבתיות יחסית אפשרית), ויתרה מכך, ספונטניות (כלומר, אי-סיבתיות מוחלטת) היא לפחות מתקבלת על הדעת במקרים מסוימים. עם זאת, בהקשר זה, התזה הבודהיסטית של תלות הדדית נותרה פוסטולט פורמלי לגיטימי. אך שימו לב, זוהי רק השערה חלופית אפשרית; ולא סבירה במיוחד עבור רוב הצופים (אלה מאיתנו המאמינים ברצון חופשי, למשל; כמו גם פיזיקאים המאמתים את עקרון אי הוודאות של הייזנברג).

ביקורת פורמלית חשובה שאנו יכולים להטיל כנגד רעיון התלות ההדדית היא לשאול מהי אופן או מידת הסיבתיות הכוונה בכך. המונח "גורמים" ב"הכל גורם להכל" משמש בצורה מעורפלת מאוד. האם רק סיבתיות מכוונת, תוך אי-הכללת רצון? ואם

סיבתיות מכוונת, בוודאי שזה מכוון באופן רחב וכולל מניעה? והאם קביעות שונות של סיבתיות מוקרות, כלומר חזקות (שלמות ו/או הכרחיות) כמו גם חלשות (חלקיות ו/או מותנות)? הגדרת הסיבתיות המיוחסת באופן מסורתי לבודהה היא:

> "כאשר זה קיים, כלומר; זה עולה, זה עולה. כאשר זה לא קיים, זה לא קיים; זה נפסק, זה נפסק."

הגדרה זו מרמזת כי הכוונה היא רק לסיבתיות הכרחית מלאה. אך דיונים אחרים בבודהיזם מצביעים על כך שהגדרה זו נועדה רק כפרדיגמה, כמקרה הברור ביותר, וסיבתיות חלקית ומותנית גם היא מקובלת בפועל, כפי שמעיד השימוש ברבים בביטוי "סיבות ותנאים". אנו עשויים להתייחס למניעה כאל מרכיב פורמלי בכל המושגים הללו, על ידי שלילת פריט. נראה כי חלק מהשיחים מקבלים גם רצון, אך אין זה מדאיג אותנו כאן. אם כן, בהתמקדות בסיבתיות במובן הרחב, אנו עשויים להעלות את הביקורת הבאה.

אם הכל קשור באופן סיבתי לכל דבר אחר, אזי *סוג הסיבתיות היחיד שניתן להעלות על הדעת יהיה חלש (חלקי וגם מותנה)* . שכן סיבתיות חזקה (מלאה ו/או הכרחית) בוודאי מרמזת על בלעדיות מסוימת של הקשר בין הפריטים. אם כל הפריטים מעורבים במידה מסוימת בקיומו של פריט נתון, אזי לא ניתן לטעון שאף אחת מהסיבות הללו אינה דומיננטית. לכן, נראה לי, שדוקטרינה בודהיסטית זו של סיבתיות רב-צדדית דורשת שכל יחסי הסיבתיות הדו-צדדיים יהיו חלשים, ובסופו של דבר נוטשת קביעות חזקות (כולל תערובות), ועל אחת כמה וכמה את הקביעה החזקה ביותר (אותה טענה במקור בצדק כהגדרת הסיבתיות).

דרך אחת להראות שתאוריית התלות ההדדית מרמזת באופן ספציפי על "חוליה חלשה אוניברסלית" היא כדלקמן. אם נטען שתלות הדדית חלה באופן חסר הבחנה על *כל* ה"דברים", כלומר לא רק על דברים חווייתיים (*דהרמות*), אלא גם על דברים מופשטים, ניקלע לקשיים *פורמליים* ברגע שאנו מניחים שיחסי סיבתיות מסוימים חזקים. שכן אז גם יחסים מופשטים כאלה (כלומר, סיבתיות) נחשבים כ"דברים", ולכן כפופים לתלות הדדית. אנו עשויים לשאול כיצד סיבה יכולה להיות שלמה או הכרחית כאשר קשר זה בעצמו

תלוי בסיבה אחרת: אנו נאלצים לסתור את הנחת היסוד שלנו ולהסיק שהסיבה אינה שלמה או הכרחית כפי שנראתה.

אני מניח שהמצב המוצע (תלות הדדית אוניברסלית) ניתן להעלות על הדעת מבחינה פורמלית, אם כי איני רואה באילו נימוקים נוכל לאפשר דחייה כזו במכה אחת של מספר רב של מודוסים (כלומר, כל המודוסים האלטרנטיביים הנוגעים לקביעות החזקות). אלא אם כן יסופק נימוק פורמלי או אמפירי סביר, אין הצדקה לצעד רדיקלי שכזה: זה יהווה דעה קדומה. הטענה הבודהיסטית מבוססת כמובן על חוויה מדיטטיבית; אך מכיוון שזהו אזוטרי, שאינו זמין בקלות לכל הצופים כרצונם, עלינו להישאר ביקורתיים ולראות זאת כספקולטיבי. איננו יכולים לשלול זאת באופן קטגורי על בסיס רציונלי מוצק, אך איננו יכולים פשוט לקבל זאת באמונה.

יש להבין שסיבתיות היא אובייקט מושגי, לא תפיסה. לפני שנוכל להבחין בקשר סיבתי בין שתי תפיסות או יותר (ועל אחת כמה וכמה בין מושגים), עלינו להבחין בין התפיסות זו מזו (ולהמשיג אותן על ידי השוואה וניגוד של תפיסות רבות, במקרה של מושגים). כמו כן, סיבתיות מתייחסת לשלילה, שהיא תוצר של גורמים רציונליים כמו גם אמפיריים. לכן, אם ניגשים לסוגיית הסיבתיות ביחס לסדר הפנומנולוגי של הדברים, עלינו להכיר בכך שמדובר במופשט ברמה גבוהה למדי , אם כי בעל חשיבות בסיסית בארגון הידע. זה לא משהו שאנו רואים או חשים ישירות. מסיבה זו, אנו עשויים להישאר סקפטיים לגבי קיומו של הבזק של תובנה שיחשוף באופן מיידי את היחסים הסיבתיים של כל הדברים ביקום.

לפיכך, בעוד שדוקטרינת התלות ההדדית לכאורה אינה מולידה סתירה פורמלית, יש לנו סיבה טובה לפקפק בה בהתייחס להתפתחות ידע אנושית רגילה. סיבתיות ידועה בדרך כלל רק בהדרגה, באמצעות תצפית וניתוח קפדניים של נתונים מסוימים, שתמיד נתונה לבדיקה ותיקון ככל שנתונים חדשים מופיעים ונתקלים בסתירות אפשריות. מוחנו אינו יודע כל או דדוקטיבי באופן נוקשה, אלא מצטבר ואינדוקטיבי באופן גמיש: אנו מתקדמים באמצעות ניסוי וטעייה, ומתאימים ללא הרף את עמדותינו כדי להתאים לקלט חדש ותובנות לוגיות. לכן, איננו יכולים להסתמך על הצהרות גורפות, כמו זו על תלות הדדית, מבלי להיות זהירים מאוד.

כמובן, פילוסופים מסוימים יטענו כי סיבתיות כשלעצמה היא אשליה מעשה ידי אדם, שכן ניסיון טהור מגלה רק *נוכחות בלתי מובחנת* . התמיינות לתפיסות "נבחנות", וגילוי שדברים מבוקשים

מסוימים "נעדרים", והמשגה על בסיס "דמיון ושוני", כולן פעולות של תבונה. ואכן, אם כל ההופעות הנתפסות נתפסות כתנועות גל בלבד במצע קיום יחיד, אחיד בדרך כלל (ה"בסיס המקורי" של הבודהיסטים או השדה המאוחד של הפיזיקאים), אז הגבולות שאנו חושבים שאנו תופסים או תופסים עבור דברים אינדיבידואליים הם למעשה בדיות בלבד, וכל הדברים (כולל אפילו הפנטזיות שלנו על סיבתיות) הם בסופו של דבר אחד במובן ממשי מאוד.

אז בואו נשמור על ראש פתוח בכל מקרה, ונמשיך הלאה בשמחה. אני רק רוצה להוסיף עוד סט קטן של הרהורים, שהרעיון הבודהיסטי של תלות הדדית יצר בי. רעיון זה מוצדק לעתים קרובות בהתייחס לשרשראות סיבתיות [44]. לכן ניסיתי לדמיין את העולם כגוף מים גדול, כמו אגם ז'נבה. על פי תיאוריה זו, כביכול, הפרעה בכל מקום באגם בסופו של דבר מתפשטת על פני כל האגם, במידה הולכת ופוחתת, אך לעולם לא מתמתנת לאפס. לאחר מכן תרגמתי את התמונה הזו לשפת השרשראות הסיבתיות, למטרות הערכה פורמלית.

בהתבוננות בתוצאות המקרו-אנליזה, ניתן לענות מיד שהציפייה הבודהיסטית שגויה. כפי שראינו, סיבה של סיבה למשהו אינה בהכרח סיבה בעצמה לאותו דבר; וגם אם היא סיבה, היא עשויה להיות כזו במידה פחותה. סילוגיזמים רבים בעלי ספרה ראשונה אינם מניבים מסקנה סיבתית, למרות שההנחות שלהם תואמות. חלקם אכן מניבים מסקנה, אך מסקנה זו לרוב חלשה יותר בקביעה מאשר ההנחות. לפיכך, יש לנו סיבות פורמליות לפקפק ברעיון התלות ההדדית, אם הוא מתפרש כמרמז ש"סיבה של סיבה למשהו היא בעצמה סיבה לאותו דבר".

למרות זאת, חשבתי, כשחשבתי על תנועת ההפרעות באגם, יש אמת מסוימת בטענה. אז חשבתי שאולי עלינו לחשוב על " *סדרים של סיבתיות* " - ולנסח שגם אם "א' גורם ל-ב' ו-ב' גורם ל-ג', אך בכל זאת א' אינו גורם באופן סילולוגי ל-ג'" נכון במקרה נתון במונחים של סיבתיות מסדר ראשון, עדיין ניתן לומר ש-א' גורם ל-ג' בסיבתיות מסדר שני. ואולי נוכל להמשיך ולהצהיר שאם האחרון (כלומר, גורם לסיבה של) אינו ישים במקרה נתון, נוכל לפנות לסדר שלישי של סיבתיות וכו'. לכן, בניסיון לתת אמינות לכל

---

[44] ראו למשל את ת'יך נאהט האן, *לב ההבנה* .

התיאוריות, נוכל להסביר את התפיסה הבודהיסטית ככזו הכוללת תחושה מדוללת של "סיבתיות".

רעיון זה נראה סביר לזמן מה, עד שנכנסתי למיקרואנליזה. בגישה האחרונה, מסקנות ניתנות במונחים של מודוסים חלופיים. אין מקום לסדר סיבתיות נוסף, דמיוני ומופשט יותר: התוצאה תהיה זהה, ועדיין אותו מספר (אחד או יותר) של מודוסים חלופיים לגיטימיים. לא תוגש שום מטרה מועילה בהמצאת קבוצות חדשות (צרות או רחבות יותר) של מודוסים חלופיים, ובמתן שמות חדשים לקבוצות כאלה. נוכל, במקרה הטוב, להתייחס לכל המודוסים במטריצה גדולה (מלבד הראשונה, המורכבת מאפסים בלבד) כמעידות על "סיבתיות" כלשהי (במובן המקסימלי), ולכן לומר שכל מודוס חלופי שנמצא בסיום חיתוך סילוגיסטי הוא " *סיבתיות שיורית* ".

אבל משהגענו לשורה התחתונה הזו, אנו רואים עד כמה ההצעה הזו פשוט חסרת משמעות.

4. מסקנות השלב השלישי של המחקרים

עלינו להזכיר כאן גם את התפקיד הקוגניטיבי של חוקי סיבתיות לכאורה. כבר דנו בקצרה בחוקים הקשורים למרחב ולזמן.

בעבר, נראה כי מידה מסוימת של דמיון בין סיבה ותוצאה נחשבה לחוק סיבתיות חשוב. לאחר מחשבה נוספת, תומכי קריטריון זה לסיבתיות כנראה התכוונו לכך שלצאצאים יש מאפיינים משותפים עם הוריהם. אך ככל הנראה, היו אנשים שהלכו את הרעיון הזה צעד קדימה והניחו שהמהות (ובסופו של דבר כמה מאפיינים אחרים) של סיבה ותוצאה חייבים להיות זהים. אך למרות שקריטריון זה עשוי להיות ישים לביולוגיה או לתחומים ספציפיים אחרים (למשל, חוק שימור החומר והאנרגיה בפיזיקה יכול להתפרש כך), הוא אינו נחשב בדרך כלל לאוניברסלי. מבחינה פורמלית, איני רואה בסיס לכך.[45]

---

45 אם ברצוננו להעמיק בהיסטוריה של "חוקי הסיבתיות", נצטרך להזכיר, בין היתר, את חוק הקארמה ההינדי/בודהיסטי, לפיו למעשיו הטובים והרעים של אדם, במוקדם או במאוחר, יש השלכות רצויות או לא רצויות, בהתאמה, על עצמו. הרעיון הנפוץ הוא ש"מה שקורה חייב לקרות". למרות שאני מסכים שלפעמים, לעתים קרובות או אפילו בדרך כלל נכון אמפירית, עלינו להודות שזה לא תמיד נראה מאושר על ידי

חוק הסיבתיות הנפוץ ביותר (לפחות במחשבה המערבית) הוא ש"לכל דבר יש סיבה". אך למרות שנכון בבירור לגבי רוב הדברים שיש להם סיבות, והאמונה בחוק זה לעתים קרובות מניעה אותנו לחפש או להניח סיבות (כלומר, גם אם אף אחת מהן אינה נראית לעין, אנו רשאים להניח שקיומה קיים), לא מצאנו במחקר שלנו כל עילה *פורמלית* לאשר חוק כזה כאוניברסלי. הודאה בעובדת הסיבתיות אינה כופה עלינו באופן הגיוני להודות באוניברסליותה. אין זה מוכיח שהיא אינה אוניברסלית אמפירית; ואין זה מונע מאיתנו לנסח אוניברסליות כזו כהשערה אדוקטיבית. בכל מקרה, כיום, כפי שמעידה פיזיקת הקוונטים והקוסמוגוניה של המפץ הגדול, נראה כי מדענים מניחים בדרך כלל כי חוק זה אכן אינו אוניברסלי (מה שלא אומר שהוא אינו ישים באופן נרחב).

אני תוהה בכל מקרה אם זה אי פעם באמת נחשב לאוניברסלי. הייתי אומר שבמאה ה-19 · חוק זה נחשב אוניברסלי לתופעות פיזיקליות - אך לאו דווקא לתופעות נפשיות; הרצון האנושי נתפס בדרך כלל כיוצאי דופן לכלל, כלומר, חופש הרצון הוכר על ידי רוב האנשים. באופן פרדוקסלי, במאה ה-20 האיקונוקלסטית · בעוד שחוק הסיבתיות האמור נשללה מכלל תקפותו לדברים חומריים, נעשה כל מאמץ לאשר אותו לגבי בני אדם וכך לשלול בכוח את חופש הרצון [46]. אופנות אינטלקטואליות משתנות, כמובן. אבל ככל שזה נוגע אליי, בעוד שאני מודה באפשרות שחוק זה לא נכון באופן

תצפית - כך שמדובר במקרה הטוב בהכללה אופטימית (לחיים שאחרי זה) שנועדה להשפיע מוסרית חיובית. בכל מקרה, איני רואה בסיס פורמלי לכך. ניתן לומר את אותו הדבר לגבי גמול או עונש מצד אלוהים - למרות שזה בהחלט עשוי להיות נכון, זה לא משהו שניתן להוכיח בקלות על ידי תצפית או באמצעים פורמליים; נדרשת פעולה של אמונה כדי להאמין בכך (אני כן, על בסיס זה). בכל מקרה, קשה לכנות את האחרון "חוק סיבתיות", שכן הרצון החופשי של אלוהים נחשב כמעורב בגרימת התוצאה.

[46] למעשה, שני השינויים הללו (אני מציע) היו מונעים במודע או באופן תת-מודע על ידי אותו רצון מרושע לשתק את האנושות. תומכיהם אמרו למעשה לאנשים: "אינכם יכולים לשלוט בחומר (מכיוון שהוא בסופו של דבר אינו כפוף לחוק) ואתם לא יכולים לשלוט בעצמכם (מכיוון שאין לכם רצון חופשי) - אז תוותרו על הניסיון". אנשים שהאמינו בשטויות האלה (כולל תומכיה) הושפעו *ממנה* והפכו לבני אדם חלשים יותר. המידות הטובות זכו ללעג ולחטאים קודמה. אנו רואים את התוצאות המבישות של מדיניות זו סביבנו כיום.

אוניברסלי לגבי חומר, אין לי ספק שהוא אינו ישים על הרצון האנושי [47].

חוק סיבתיות לכאורה נוסף שכדאי להזכיר כאן (בגלל העניין הנוכחי בו, בחוגים מסוימים) הוא התפיסה הבודהיסטית ש"כל דבר נגרם על ידי הכל". כפי שהראיתי בכרך הנוכחי, רעיון זה של "תלות הדדית" אוניברסלית אינו נסבל מבחינה לוגית. הוא חסר היגיון *פורמלי* . ואכן, אם רק תחשבו לרגע, תבינו (ללא צורך בניתוח פורמלי מורכב) שאישור תלות הדדית פירושו להכחיש סיבתיות, או לפחות את הידיעה שלה. כל מושג מסתמך על יכולתנו להבחין בין נוכחותו והיעדרו של הדבר שנתפס; אם הוא זהה בכל מקום, לא ניתן להבחין בו. אני חושב שניתן לומר שהפילוסוף הבודהיסטי נגרג'ונה הבין זאת; וזה יסביר מדוע בסופו של דבר בחר בתזה של אי-סיבתיות. עם זאת, אין זה אומר שניתן להכחיש סיבתיות מבחינה לוגית: כפי שכבר הוסבר קודם לכן, אי אפשר.

ובכן, אם כן. האם ישנם "חוקי סיבתיות"? כמובן שישנם, רבים! כל ממצא הנוגע ללוגיקה הפורמלית של הסיבתיות בכרך זה הוא חוק סיבתיות, חוק מוכח. לדוגמה, העובדה שלא כל הסילוגיזמים הסיבתיים החיוביים מניבים מסקנה חיובית כלשהי היא חוק סיבתיות חשוב, המלמד אותנו שסיבה לסיבה של משהו אינה בהכרח סיבה בעצמה לאותו דבר.

---

[47] אני דן בנושא זה במקום אחר, בספרי *"רצון ומושגים סיבתיים נלווים"* . יש לציין כי לעיתים קרובות משוערת אנלוגיה לחוק הסיבתיות, במודע או שלא במודע, עבור הנפש. אנו נוטים לחשוב שלכל פעולה רצונית יש סיבה, במובן של *השפעתה או המונעת* על ידי משהו או אחר. למרות שהיא נכונה במידה רבה, הנחה זו, אם נלקחה פשוטו כמשמעו, תוציא מכלל שליטה רצונות גחמניים גרידא; לכן, אני נוטה לפקפק בכך, מסיבות המוסברות בספרי הנ"ל. בכל מקרה, אין לבלבל את "חוק ההשפעה" הזה עם "חוק הסיבתיות" הנדון כאן. אלו הן צורות שונות מאוד של סיבתיות, שלא ניתן לקבץ יחד.

7. הבנת העצמי

לקוח מתוך מדיטציות (2006), פרקים 9-8, 12.

1. העצמי האינדיבידואלי במוניזם

בהינתן התזה המוניסטית [שתוארה בקצרה בפרקים הקודמים], אנו יכולים להבין כי לעצמי האינדיבידואלי לכאורה שלנו, בין אם הם נתפסים כנשמות (ישויות בעלות מהות רוחנית נפרדת מהנפש והחומר) או כמשהו לא מהותי לחלוטין (כפי שמציע הבודהיזם), יש אופן קיום יחסי בהשוואה לנשמת האל (בדתות מונותאיסטיות), או ליסוד המקורי הבסיסי של ישות כזו או לטאו (בדוקטרינות מתחרות).

אם העצמי שלנו יחסי לעצמי מוחלט כלשהו (או "לא-עצמי", בבודהיזם), הם *אשליה* . באיזה מובן, אשליה? נוכל לומר שהאשליה מורכבת מהבחנה מלאכותית בין הפרטי לבין האוניברסלי - כלומר, היא מורכבת מפעולה פרה-קוגניטיבית, שרירותית משהו, של ***אינדיבידואליזציה*** . ככל הנראה, אם כן, שברים זעירים מהטוטאליות המקורית נתנו לעצמם את הרושם השגוי שהם מנותקים מהמקור המשותף שלהם. הם (כלומר, כולנו) איבדו קשר עם זהותם האמיתית, והתבלבלו מנקודת המבט המוגבלת שלהם עד כדי כך שהם מאמינים שיש להם *זהות נפרדת* .[48]

כדי להמחיש את אשליה של אינדיבידואליזציה, אנו יכולים להצביע על גלים בגוף מים. גל הוא בבירור אחד עם גוף המים, אך אנו מתווים אותו באופן מלאכותי מבחינה מנטלית ומבדילים אותו באופן קונבנציונלי, ואז אנו נותנים לו את השם "הגל" ומתייחסים אליו כאל משהו אחר מלבד המים. *אכן יש בליטה במים; אך במציאות,*

---

[48] במקום לטעון, כמו הבישוף ברקלי, שאנחנו רעיונות בתודעת האל, נקודת המבט המוצעת כאן היא שאנחנו, כביכול, רעיונות בתודעתנו שלנו. אלוהים המציא אותנו, כן, ואפשר את האינדיבידואליזציה לכאורה שלנו; אבל אין לו אשליות לגבי נפרדותנו. אנחנו, בפרספקטיבה המוגבלת ולכן המעוותת שלנו, הם אלה שתופסים את עצמנו בצורה שגויה כפרטים.

הגבולות שאנו מקצים לו הם שרירותיים. באופן דומה, כך הולך הטיעון, עם כל הדברים החומריים, המנטליים או הרוחניים.

התזה **הבודהיסטית** בנושא זה נטענת בדרך כלל כשונה במקצת, בהתחשב בכך שכל ההופעות האמפיריות של העצמיות הן פנומנליות, ורק פנומנליות. ומכיוון שתופעות הן ארעיות כמו ענפי עשן - העולות (איננו יודעים מאיפה - לכן, משום מקום), שורדות רק באופן זמני, כל הזמן משתנות בדרכים רבות, ולבסוף נעלמות (איננו יודעים לקמול - לכן, לשום מקום) - איננו יכולים להניח שום קביעות מאחוריהן או מתחתיהן. העצמי הפרטי שלנו ריק מכל מהות; ובאופן דומה, אין נשמה אוניברסלית.

תזה זו היא כמובן אמפירית מספיק בכל הנוגע לעובדת הארעיות של תופעות; אך (לדעתי) יש בה פרצה מושגית. אנו יכולים לציין שהיא דוחה כל רעיון של קביעות בסיסית ללא הצדקה מספקת (כלומר, באמצעות *אי-רצף*); ואנו יכולים לתמוך במקום זאת בחומר בסיסי (חומרי, נפשי או רוחני), עם הצדקה לא מספקת באותה מידה, או אולי יותר הצדקה (כלומר, שזה עוזר להסביר דברים נוספים).[49]

יתר על כן, אנו רשאים, ואני חושב שבאופן הגיוני חייבים, להודות שאנו מודעים לעצמנו, לא רק באמצעות תפיסה של תופעות חיצוניות ופנימיות, אלא גם באמצעות סוג ישיר אחר של קוגניציה, שאנו יכולים לכנות 'אינטואיציה', של היבטים לא-*פנומנליים* . אין סיבה להניח כביכול שרק היבטים פנומנליים קיימים וניתנים לקוניה ישירה. למעשה, עלינו להודות באינטואיציה, כדי להסביר כיצד אנו יודעים מה תפסנו, רצינו או הערכנו *במקרים מסוימים* . אמצעים מושגיים *אינם יכולים* להסביר לחלוטין פרטים כאלה; הם יכולים רק להניב הכללות.

לכן, בעודי מבין ומכבד את דוקטרינת אי-העצמי הבודהיסטית, אני אישית מעדיף להאמין ברוחניות של העצמי האינדיבידואלי ובאלוהים. בנוסף, אוכל להציע את הטיעונים הבאים. ראשית, רעיונות אלה (של נשמה ואלוהים) אינם שוללים באופן הגיוני, אלא *כוללים* את מושג ה"ריקנות"; כלומר, נכון שנשמות פרטיות והנשמה האוניברסלית *אינן* ניתנות לצמצום לחוויות פנומנליות.

יתר על כן, מונותאיזם משכנע יותר מבחינה לוגית, משום שהתזה הבודהיסטית מקבלת כמובן מאליו ללא עיכובים נוספים משהו שהתזה על אלוהים מתאמצת להסביר. העובדות הגלויות של תודעה,

---

[49] נמשיך לדון בנושא הארעיות בהמשך.

רצון והערכה בנו, כלומר אצל אנשים שנראים סופיים, נותרות בלתי מוסברות בבודהיזם, בעוד שבתזה המונותאיסטית נחשבים הכוחות האישיים של אנשים כנובעים מכוחות דומים של אלוהים. כלומר, מכיוון שנשמות סופיות הן (בסופו של דבר אשליות) שברים של אלוהים, כוחות הקוגניציה, הרצון החופשי וההערכה שלהן (אם כי סופיים באופן יחסי) נובעים מאותם כוחות (בקנה מידה גדול לאין שיעור) בנשמה הכוללת, כלומר אלוהים.

למען האמת, בודהיסטים יכולים להשיב ולומר שלמרות שטיעון זה *מצמצם* את שלושת הכוחות האנושיים לכוחות (הגדולים יותר) המקבילים של אלוהים, הוא משאיר ללא הסבר את קיומם של אותם כוחות בו. הם נגזרות בבני אדם, אמנם, אך עדיין ראשוניים באלוהים.

כן, אבל עדיין קיים הבדל. המונותאיזם רואה את המקור האולטימטיבי כבעל אישיות, בעוד שעבור הבודהיזם, היסוד המקורי הוא לא אישי. עבור הראשון, יש "מי", בעוד עבור השני, רק "מה", אם בכלל. נראה בלתי סביר (לי, לפחות) שאדם ייווצר מאדם שאינו אדם. במקום זאת, לנשמה הפרטיקולרית צריכה להיות תחושת זהות אישית זו, באופן של השתקפות של אישיותה של הנשמה האוניברסלית.

אבל האמת היא שעדיין נוכל ליישב מבחינה אינטלקטואלית בין שתי הדוקטרינות, אם נודה שטיעונים כאלה הם בסופו של דבר רק הבחנות מילוליות, ושעלינו להדגיש את ההתכנסויות וההשלמה שלהן.[50]

בכל מקרה, ההצלחה המדיטטיבית לכאורה של הבודהיסטים אינה שוללת באופן הגיוני את האפשרות הלוגית שתורתם השוללת את הנשמה ואת האל עשויה בהחלט להיות טעות פרשנות - שכן גם דתות אחרות מדווחות על הצלחות מדיטטיביות, למרות שהן פנו

---

50 מיותר לציין, איני מתכוון להצהרה זו כאישור גורף, המאפשר לכל האמונות והמנהגים הכלולים בתרגול תחת הכותרת של הבודהיזם. בעבודות קודמות, למשל, הבעתי את הסתייגותי בנוגע לפולחן המכוון לפסלים (עבודת אלילים). אפילו מנקודת מבט בודהיסטית, זהו תרגול מוזר ומפריע מבחינה רוחנית (מכיוון שהוא כרוך בהשלכה מנטלית של "עצמיות" לגופים פיזיים בלבד). יתר על כן, איני רואה כיצד זה יכול להוות שיפור בעבודת האל. אם מסירות היא דבר טוב, בוודאי שהאחרון הוא הביטוי הטוב ביותר שלו.

לפרשנויות אחרות. אם נקבל בנדיבות את כל או את רוב הטענות האנושיות הללו כפשוטן, עלינו באופן הגיוני להסיק ***שפרשנות נכונה אינה הכרחית להצלחה מדיטטיבית*** .

משמעות הדבר היא שמדיטציה היא בסופו של דבר בלתי תלויה במחלוקות דוקטרינליות. דוקטרינות מתחרות, אפילו סותרות, עשויות להיות מועילות באותה מידה - בהתאם להקשר התרבותי או האישי. לכן, מדיטציה היא בסופו של דבר נושא פרגמטי; היא אינה זקוקה לדוגמות מסוימות כדי להניב את תוצאותיה. תהיה אשר תהיה העדפתך הדתית, או היעדרה, הוסף רק מרכיב אחד - מדיטציה; צעד יחיד זה יעשה פלאים עם הזמן בכל מקרה.

החילונית המודרנית של מהות רוחנית (נשמה בבני אדם ואלוהים) באופן הבא. במקרה זה אנו עוסקים בפילוסופיה מטריאליסטית, המעניקה מציאות מוצקה רק לפנומנלי (והסקציות הקונספטואליות ממנו). התופעה החומרית נתפסת כבלתי מותאמת לכל תופעה אחרת, אם כי אם יופעלו עליה לחץ, חילונים יכירו בסוג כלשהו של מהות מנטלית נוספת, המדומיינת כמעין ענן של "תודעה" המרחף בראשן של ישויות חומריות מסוימות (כלומר, לפחות בני אדם ואולי גם בעלי חיים נעלים).

חומר זה נתפס כמעין אפיפנומן של צירופים ספציפיים של חומר (כלומר, אלה המרכיבים גוף אנושי חי, ובפרט את המערכת הנוירולוגית שלו). הם למעשה רואים בתודעה סוג נדיר של חומר. תומכי תזה זו אינם מבחינים בבירור בין חומר של זיכרונות, חלומות ודמיונות, מצד אחד, לבין זה שחווה את התופעות הפנימיות הללו, ולמעשה (דרך החושים) תופעות חיצוניות, מצד שני. ולכן, הם דוחים כל רעיון של חומר רוחני נוסף או נשמה כמהות העצמי.

ניתן אפוא להטיל ספק בפילוסופיה זו משתי סיבות. ראשית, היא נכשלת בניתוח ברור וכנה של החוויה המנטלית ובהסקת המסקנות הנדרשות מניתוח כזה. חסרה בולטת ההבחנה בין "העצמי המכיר, הרצה והערך" האינטואיטיבי לבין "החוויות המנטליות (והחושיות) הנתפסות" שלו, כלומר ההבחנה בין נשמה לתודעה בתוך הנפש. שנית, בעוד שהחילוניות נוטה למוניזם ביחס לחומר, היא מסרבת להסבר מוניסטי דומה ביחס לנשמות, ולכן מכחישה את אלוהים.

החילונים של ימינו כמובן מתחזים ל"מדענים" [51], ובאמצעותם מעניקים לדוקטרינתם יוקרה בקרב לא-פילוסופים ופילוסופים שטחיים. אך עמדה זו אינה מדעית, במובן הצר של המונח. *המדע הפיזיקלי עד כה לא יצר נוסחה מתמטית אחת המראה את יכולת הצמצום של חיים, נפש, תודעה או רוח/נשמה לחומר.* המטריאליסטים פשוט *מניחים* שנוסחה צמצומית אוניברסלית כזו תוכח "יום אחד" כאפשרית. אולי כך; אך עד אותו יום, הם אינם יכולים להסתמך באופן הגיוני על ההנחה שלהם כאילו הייתה עובדה מבוססת.

הם *חושבים* שהמטריאליזם שלהם "בטוח" יוכח בסופו של דבר ככולל - אבל לציפייה ולתקווה הזו שלהם אין, אם נחזור על כך, שום הצדקה מדעית! זוהי רק פרי דמיונם, מעשה אמונה, הנחה היפותטית בלבד. לכן, חילוניות היא *רק עוד דת* , לא מסקנה בלעדית מהמדע.

"מדע" מוגדר כולו על ידי קפדנות בשיטה קוגניטיבית, ללא דעות קדומות. הוא דורש שכל הנתונים הזמינים יילקחו בחשבון על ידי התיאוריות שלנו, ויוסברו כראוי על ידי תיאוריות אלה . פילוסופים אמיתיים אינם נרתעים מהבריונות האינטלקטואלית של אלו המעמידים פנים שהמדע הוא מטריאליסטי בלבד.

במקרה של התיאוריה המטריאליסטית, הנתונים הברורים של החיים, הנפש, התודעה והרוח או הנשמה כמעט ולא הוכרו על ידי תומכיה, שלא לדבר על התייחסות אליהם. הם פשוט התעלמו מהם, טאטאו מתחת לשטיח, על ידם. זה לא מדע - זוהי התחכום. מה שהוא ספקולטיבי חייב להיות מובן מאליו. ושתי ספקולציות שמתאימות באותה מידה לנתונים הזמינים עומדות על אותו בסיס בכל הנוגע לשיפוט המדע.

---

[51] חלקם אכן מדענים - בתחומם הספציפי, כמו פיזיקה. אבל זה לא מזכה אותם בנסיעה חופשית בתחום הפילוסופיה הכללי. אני חושב כאן על יוברט ריבס, שמופיע בטלוויזיה וטוען שאתאיזם הוא עובדה שאין עליה עוררין, כאילו כל השקפה אחרת פשוט בלתי נתפסת. אנשים מן השורה לא צריכים לבלבל בין יוקרתו ונוכחותו בתקשורת לבין אישור לוגי של השקפתו. הכשל הבסיסי הוא טיעון אד *הומינם* .

2. הרושם של העצמי

למה אנו מתכוונים ב"עצמי " ? מונח זה מתייחס בעיקר ***למה שנראה להכיר, לרצות ולהעריך*** בכל רגע נתון. כלומר, נראה כי תפקודים אלה נובעים, בכל זמן נתון, מנקודה או מקום יחיד, עמוק בתוך החוויות הגופניות והנפשיות של "האדם", שאותן כל אחד מאיתנו מכנה "אני" או "אני" או "עצמי".

העצמי הוא זה שמודע, זה שחווה, זה שחש, זה שמרגיש, זה שמדמיין, זה שמעורר וחושב, זה שאוהב או משתוקק, זה שמאחל או מקווה, זה שפועל וכו'... או זה שנמנע מתפקודים כאלה. לפיכך, העצמי הוא סובייקט התודעה, סוכן [52]הפעולות הרצוניות ומעריך שיפוטים ערכיים.

זוהי טעות תצפית לטעון שקוגניציות, רצונות והערכה יכולות להתרחש מבלי ש"אדם" יבצע את ההכרה, הרצון או ההערכה. תצפית ברורה וכנה מכירה בכך שהטבע הייחודי של אירועים אלה הוא להיות יחסיים לעצמי.

העצמי הוא אובייקט של חוויה ישירה וסובייקטיבית, או אינטואיציה עצמית, אין לבלבל אותו עם תופעות הנובעות מתחושת חומר או מחוויה מנטלית. הוא אינו משהו שרק מוסק באופן מושגי מתופעות נחוות כאלה, אלא משהו *לא-פנומנלי* שנחווה בעצמו.

שימו לב היטב: ה"אני" שלנו אינו תופעה אחת, או אוסף של תופעות או אפילו הפשטה גרידא מחוויות פנומנליות; זוהי חוויה לא-פנומנלית מתמשכת. (עם זאת, ייתכן בהחלט שהעצמי היה שקוף לעצמו, אלמלא היה נתון לחוויות פנומנליות שעליו להכיר ולהתמודד איתן, באמצעות תודעה, רצון והערכה [53].)

---

[52] שימו לב היטב, המילה סוכן כפי שהיא משמשת כאן מתייחסת פשוט ל"זה שפועל" - שחקן הפעולה, עושה המעשה. סוכנות כאן מרמזת על רצון - מכונה (או כל ישות דטרמיניסטית אחרת) אינה נחשבת לסוכנת של פעולותיה, אלא באופן מטאפורי. יתר על כן, הקונוטציה העממית של סוכנות כ"פעולה מטעם מישהו אחר" אינה *מכוונת* כאן, אם כי אינסטרומנטליות כזו נכללת באופן הגיוני תחת פעולה רצונית.

[53] במובן זה, ניתן לומר שהעצמי הוא "יחסי" – לא אומר ש(ברגע שהוא מתרחש) קיומו אינו "עצמאי", אלא *שהמודעות שלו לקיומו* תלויה בגירויים חיצוניים.

העצמי, כפי שהוא מוגדר כאן טכנית, *קיים לפחות לרגע זמן* . מבחינה לוגית, אין זה נובע בהכרח מנתונים מדויקים כאלה שהעצמי המורגש ברגעי זמן שונים, אפילו רציפים, הם אותו עצמי. כלומר, המשכיות *העצמי* היא רעיון נוסף, אולי מושגי יותר - למרות שבדרך כלל (כולנו מלבד בודהיסטים) דבקים בקיום כזה.

שימו לב, שזה בתורו לא בהכרח מרמז על נצח מתחילת הזמן או עד סוף הזמן - אם כי שוב, אנשים רבים (אך רחוקים מכולכם) תומכים ברעיון נוסף זה. בנוסף לתפיסות העצמי הדייקניות והרציפות שלנו, שימו לב גם שאנו חושבים על העצמי כמשהו *מצטבר* - נראה שהעצמי הרגעי שלנו מהעבר מצטבר עם הזמן, מה שהופך אותנו לכבדים יותר באחריות ככל שאנו מתבגרים.

מודעות עצמית, כאן, שימו לב, פירושה פשוט "מודעות עצמית" - כלומר, בהתייחס לכל פעולה רפלקסיבית של תודעה, שבה העצמי הוא גם הסובייקט וגם האובייקט, וזו ככל הנראה פעולה קוגניטיבית (אינטואיטיבית) ישירה ומיידית. מודעות עצמית יכולה גם להיות מודעות (כלומר, אינטואיציה, שוב) לכל אחת משלוש הפונקציות של העצמי, דהיינו קוגניציה, רצון והערכה.[54]

שלוש הפונקציות הללו, או דרכי הביטוי, של העצמי אינן פועלות באופן עצמאי זו מזו אלא קשורות זו בזו בדרכים שונות. הן עשויות להתרחש בו זמנית או בשרשראות מורכבות. קוגניציה היא הפונקציה העיקרית, אך עשויה להתרחש גם לאחר רצון (למשל פעולות מחקר) והערכה (למשל, החלטה מה לחקור). רצון בדרך כלל מרמז על קוגניציה מוקדמת, אך לעיתים הוא "עיוור" (גחמני).

---

[54] הביטוי "מודעות עצמית" משמש לעיתים גם בפילוסופיה ובמדע, כדי להתייחס לתודעה שאדם מודע לאובייקט אחר - כלומר, "תודעה של תודעה". האחרונה יכולה להיות אירוע מיידי, המתאפשר על ידי חלוקת תשומת ליבו של הסובייקט, חלקית על אובייקט כלשהו וחלקית על תודעתו לאותו אובייקט; או שהיא עשויה לכלול השהיית זמן, בהנחה שהסובייקט מודע תחילה לאובייקט כלשהו, ומאוחר יותר מודע באופן רטרוספקטיבי לתודעה ראשונה זו (בין אם ישירות בזמן שהיא עדיין "מהדהדת" במוחו, ובין אם בעקיפין דרך זיכרון לטווח ארוך). משמעות נוספת, דיבורית ומזלזלת יותר, של המונח "מודעות עצמית" מתייחסת למודעות שעשויה להיות לנו לאדם (או אנשים) אחרים הצופים בנו, מה שגורם לנו להתנהג בצורה מגושמת יותר, כלומר ללא הספונטניות או הטבעיות הרגילות שלנו, משום שאנו משתמשים ברצוננו כדי לוודא שהצופה מקבל תמונה "חיובית" מסוימת (בכל מובן שהוא) שלנו.

הערכה היא סוג מסוים של רצון, שכן הוא מרמז על בחירה; והוא תמיד מרמז על קוגניציה, ולו רק על מודעות למשהו שיש להעריך (אבל בדרך כלל גם על מודעות לשיקולים שונים).

ההגדרה המוצעת לעיל של העצמי מתייחסת למהות העצמיות. ביחס לעצמי מהותי זה, כל השאר הוא "העולם שבחוץ", "אובייקט", "אחר". זהו הפנימיות העמוקה ביותר שלנו, עמוקה אף יותר מהנפש והגוף. היבטים של הנפש והגוף נקראים לעתים קרובות גם בשפת העם עצמי, אך זהו שם מטעה. לכן, ניתן להשוות את העצמי, כפי שאנו מכנים אותו בדרך כלל " **נשמה** ", מבלי להטיל ספק בסוגיה כיצד ניתן לפרש ישות משוערת כזו.

תיאוריה נפוצה אחת היא שהנשמה מורכבת מחומר לא-חומרי כלשהו, המכונה "רוחני". ניתן להשערה כי יש לה מיקום והרחבה מרחביים וזמניים כאחד, או שהיא ממוקמת ומתרחבת איכשהו בזמן אך לא במרחב [55]. דרך אפשרית נוספת לראות אותה היא כסוג מיוחד של "קשר" במארג המרחב-זמן, קשר בעל תכונות שונות מאלה של ישויות חומריות כביכול. פילוסופים מסוימים (בעיקר בודהיסטים ומטריאליסטים) מכחישים לחלוטין את קיומה של הנשמה [56].

יהיו אשר יהיו ההבדלים התאורטיים בין מסורות מתחרות, בנוגע לקיומו ולטבעו של העצמי, הן בדרך כלל מסכימות על הערך והצורך בפועל - כלומר במהלך מדיטציה - לשכוח, אם לא למחוק בפועל, את עצמך. זו כמובן לא משימה קלה. אין ספק שבשלבים המוקדמים יותר של המדיטציה, כשאנו נחרדים לגלות את הסערות המנטליות בכוס התה שדאגות האגו שלנו מייצרות ללא הרף, זה נראה כמו משימה בלתי אפשרית. אבל ישנן דרכים ואמצעים להקל בהדרגה על התוצאה הנדרשת.

ברמה העמוקה ביותר, בסופו של דבר צריך *לוותר על החלוקה בין סובייקט לאובייקט או בין עצמי לאחר* . אם מוניזם נחשב לאמת הפילוסופית האולטימטיבית, אז אכן חייב להיות מישור מציאות שבו דואליות זו מתמוססת באופן ניכר. ברמה המעשית, אין ספק שאדם אינו יכול לצפות באופן הגיוני להגיע לחוויית אחדות, עד שיצליח

---

[55] או שוב, כמו המשורר חליל ג'ובראן, נוכל לראות את הנשמה כ"ים חסר גבולות וחסר מידה".

[56] אבל לדעתי, הם לא מצליחים להסביר כראוי את המוזרויות של קוגניציה, רצון והערכה.

לוותר על ההיקשרות לרושם המשותף של דואליות בין עצמי לאחר, או סובייקט ואובייקט.

כניעה כזו אינה בלתי אפשרי פסיכולוגי או אקרובטיקה מנטלית מלאכותית. הדבר מתבהר אם נחשוב על כך שהחלוקה בין סובייקט לאובייקט או עצמי לאחר מהווה *רציונליזציה* , כלומר פעולה רציונלית [57].

כשם שה"היגיון" שלנו מחלק חוויות חיצוניות למודולות חושיות שונות, או כל מודול לאיכויות ומידות שונות (למשל, בשדה הראייה: צבעים ועוצמות, צורות וגדלים); או שוב, כשם שהיא מבחינה בין חוויות חיצוניות ופנימיות (למשל, בין מראות פיזיים לחזיונות מנטליים) – כך, גם היכולת הרציונלית שלנו אחראית לרושם של העצמי-אחר. אין צורך לפרש זאת כמשמעותה שהתבונה שלנו ממציאה חלוקה כוזבת, ומייצרת אשליה; עם זאת, פירוש הדבר שבלעדי התייחסות לסובייקט רציונלי, הבחנה כזו לעולם לא הייתה מתעוררת ביקום.

תובנות אלה מרמזות שאין *צורך* לפסול מבחינה אפיסטמולוגית את ההבחנה בין סובייקט לאובייקט [58]כדי להבין שבסופו של דבר אנו עדיין יכולים (ולו רק במהלך מדיטציה) לקוות שנוכל לשחרר את עצמנו בפועל מתגובה אוטומטית זו. אנו רוצים בשלב מסוים לוותר על ההבחנה, לא משום שהיא שגויה או רעה מטבעה, אלא משום שאנו רוצים לעבור אותה, אל המנוחה או השלווה הנפשית של תודעה לא-מבחינה.

בישיבה במדיטציה, ה"עצמי" של האדם נראה בדרך כלל כחוויה נוכחת וכבדת משקל, נפרדת מחוויות נפשיות וחומריות חיצוניות יחסית. אבל אם מבינים שחוויית עצמית כזו היא תוצר רציונלי (כלומר רציונטיבי), תת-חלוקה נפשית של האחדות הטבעית של כל החוויות בכל רגע נתון, אפשר אכן להתנער - או ליתר דיוק פשוט להיפטר - מתחושת העצמי הזו, ולחוות את *כל החוויה כאחדות* .[59]

---

[57] ראה את *הרהורי* , פרק 9.

[58] הבודהיסטים רואים בו פסולה - אבל הייתי טוען, באופן מינימלי, שיש לו אמינות מסוימת, כמו לכל מראית עין עד שמתגלה שהוא מוביל לאנטינומיה. למעשה, הייתי הולך רחוק יותר וטוען שכל ניסיון לפסילה כזו אינו מוצדק, ואף בלתי אפשרי מבחינה לוגית.

[59] זה כמובן יהיה היבט אחד של "אינטגרציה" כוללת (מה שנקרא *סמדהי* בסנסקריט, *וו* בסינית, *סאטורי* ביפנית).

שימו לב היטב, המשימה שלפנינו אינה לפרק *לאחר* מעשה החלוקה הרציונלי, או לשקם את האחדות האבודה של העצמי והאחר על ידי חיבור או מיזוג מנטלית איכשהו ביניהם, או להעמיד פנים שהסובייקט או האובייקט אינם באמת קיימים. במקום זאת, על המדיטטור למקם את נשמתו בעמדה טרום-רציוצינאטיבית, שבה קיצוץ החוויה טרם *התרחש* . זה אינו מקום של הערות נגדיות, אלא מקום של חוסר הערות (מילוליות או לא מילוליות). זהו עמדת החוויה הטהורה, שבה הרפלקס המנטלי של מיון נתונים טרם החל.

כל הדברים מתקבלים כפי שהם נראים. רושם של העצמי מופיע, לעומת רושם של האחר? אז טוב ויפה - אין צורך להדגיש או לציין זאת בשום צורה. זה פשוט נחווה. אם לא נעשים הבחנות, אין הבחנות. אנחנו נשארים קשובים, זה הכל. אנחנו נהנים מהנוף. המודעות שלנו היא פנומנולוגית.

בחוויה טהורה, מה שאנו מכנים "ריבוי" אולי בהחלט מתגלה, אך הוא כולו חלק בלתי נפרד מה"אחדות" המהותית. כאן, מהות ומימוש הן הך. כאן, סובייקט ואובייקט יוצרים רצף טבעי. הכוליות נמצאת בהרמוניה, מבעבעת חיים. היא מה שהיא, מה שהיא לא תהיה.

לפני שמגיעים לשלב זה של חוויה אינטגרלית, ייתכן כמובן שיהיה צורך "לעבוד על עצמו" לאורך זמן ובקשה.

3. הבחנה בין האגו

העצמי הוגדר לעיל - מנקודת מבט פילוסופית - *כנושא לכאורה של הקוגניציה וכסוכן של רצון והערכה* . אבל - בלשון המקובלת - רוב האנשים מזהים את עצמם עם הרבה יותר מהגדרה מינימלית זו. כדי להבהיר דברים, לכן כדאי להבחין בין שתי משמעויות של המונח.

במובן הטהור ביותר שלו, המונח "עצמי" מתייחס למה שמכונה בדרך כלל נשמה או אדם. במובן העממי, המונח רחב יותר, וכולל את מה שאינטלקטואלים מכנים "אגו " . המונח האחרון - שוב מנקודת מבטו של פילוסוף - מתייחס לתופעות החומריות והמנטליות, אשר אכן נראות *קשורות בצדק* לעצמינו, אך אנו נוטים לזהות *אותן בטעות* . לפיכך, במונח "אגו" נתייחס לכל ההיבטים של העצמי הרחב יותר של האדם *מלבד* נשמתו; כלומר כל ההיבטים החיצוניים של החוויה, שבדרך כלל מסווגים בטעות כחלק מהאדם.

זוהי רק דרך להכיר ולהדגיש שאנו נוטים לעשות טעויות בזיהוי לגבי מה שמהווה את העצמי [60]. אם ננסה לפתח מערכת פילוסופית קוהרנטית, תוך התבוננות בסוגיות מנקודת מבט פנומנולוגית, עלינו להכיר בעצמי במובן של נשמה (כלומר, סובייקט/סוכן) כמובן הליבה של המונח. האחרון הוא ישות לא-פנומנלית, שונה למדי מכל התופעות החומריות והנפשיות שאנשים בדרך כלל רואים כעצמם.

אנו נוטים להתייחס לגופנו, כולל ליכולותיו החושיות והמוטוריות, כאל עצמנו, או לפחות כחלק ממנו. אך חלקים רבים בגופנו יכולים להיות מנותקים או לא פעילים, ועדיין נשארים נוכחים. ולהפך, מערכת העצבים שלנו אולי חיה וקיימת, אך אנו נעדרים ממנה. לכן, לא מדויק לזהות את עצמנו עם גופנו.

אף על פי כן, אנו מוצדקים בקישור עצמנו לגוף שלנו, משום שיש לנו בבירור קשר מיוחד אליו: יש לנו ממנו יותר קלט ויותר כוח עליו מאשר ביחס לכל גוף אחר. חיינו מתעצבים בהקשר של גוף זה. מסיבה זו, אנו קוראים לו 'גופנו', ומרמזים על החזקה או תיחום.

בנוגע לתודעה, ניתוח דומה מוביל לאותה מסקנה. ב"תודעה", שימו לב היטב, אני מתכוון רק *לתופעות המנטליות לכאורה* של זיכרון ודמיון (ערבוב מחדש של זיכרונות), אשר נראות כדומות ונובעות מהתופעות החומריות הנחוות לכאורה דרך הגוף (כולל הגוף עצמו, כמובן). התודעה אינה סובייקט, אלא עצם (לא פיזי); לתודעה אין תודעה משלה, רק לסובייקט יש תודעה.

אין לבלבל את חוש התודעה המוגבל הזה עם משמעות רחבה יותר שאליה מכוון המונח בדרך כלל, הכוללת את מה שאנו מכנים כאן נשמה. אני רואה בהבהרה זו של המילה תודעה חשיבות רבה, משום

---

60 פירוש המילה "אגו" בלטינית היה במקור "אני". כיום, באנגלית, היא מובנת בדרך כלל במובן המזלזל בו אני משתמש במאמר זה. איני מסכים עם המובן בו משתמשים בתיאוריה הפסיכואנליטית, המציגה את האגו כמקטע של הנפש "המתווך בין האדם למציאות". תפיסה כזו אינה קוהרנטית מבחינתי מבחינה מושגית, שכן היא מייחסת אישיות נפרדת (כלומר, עצמיות) למקטע לכאורה זה, שכן "לתווך" כל דבר מרמז על יכולות קוגניטיביות, רצוניות והערכה. האגו של הפסיכואנליטיקאים כרוך במעגליות, שכן הוא מעלה את השאלה: מי או מה מתווך בין האדם למציאות, ועל סמך מה? המובן המקובל של "אגו", הייתי אומר, קרוב יותר מבחינה סמנטית ל"איד" של הפסיכואנליזה.

שפילוסופיות "של התודעה" שבהן מונח זה משמש באופן רופף ומעורפל, עלולות להיות לא קוהרנטיות [61].

המונח בו אני משתמש לשילוב בין נשמה לתודעה הוא 'נפש'. כמובן, מתחת לנפש, ברמה הלא מודעת, נמצא המוח או מערכת העצבים המרכזית, אשר ממלאת תפקיד חשוב ביצירת אירועים מנטליים, למרות שהיא אינה מסווגת כחלק מהנפש אלא כחלק *מהגוף* . חלק מהפריטים שאנו מכנים 'תודעה' ראויים להיקרא מוח.

המונח "תת-מודע", שימו לב היטב, מתייחס לפריטים *פוטנציאליים* (אך לא ממשיים כרגע) *של תודעה מאוחסנים במוח* (ואולי גם במערכת העצבים הרחבה יותר); לדוגמה, זיכרונות פוטנציאליים. פריטים כאלה נקראים תודעה, רק במידה שהם עשויים להופיע בסופו של דבר כאובייקטים מנטליים של התודעה; אך באופן מדויק, אין לכנותם תודעה. המונח "תת-מודע" הוא יתר על כן חוסר דיוק של השפה בכך שהתודעה לעולם אינה מודעת לשום דבר - אנחנו, הסובייקטים, הם אלה שמודעים לפריטים מנטליים (מקבילות מנטליות של תופעות חושיות, כמו גם רעיונות ורגשות).

לפיכך, התודעה מתייחסת לאוסף של תופעות חולפות, ללא קשר ישיר ביניהן, אשר עוקבות זו אחר זו ב"עין רוחנו" (ו/או "אוזן רוחנו") אך חסרות המשכיות מנטלית, כאשר המשכיותן היחידה היא ככל הנראה הופעתן מאותו מוח חומרי בסיסי. לא ניתן לזהות את התודעה עם העצמי, פשוט משום שאירועים מנטליים נחווים כאובייקטים של תודעה ורצון בלבד, ולא כנושא וסוכן של אירועים נפשיים כאלה. יתר על כן, התודעה עשויה להפסיק לרגע להציג מראות או צלילים מבלי שתחושת העצמי שלנו תיעלם.

אף על פי כן, התודעה שלנו היא שלנו בלבד. רק אנו חווים באופן ישיר את מה שקורה בה ורק לנו יש שליטה ישירה על הפנטזיות שלה. גם אם יום אחד מדענים יצליחו לבחון את התודעה הפרטית של אנשים אחרים ולמצוא דרכים להשפיע על תוכנם, אדם אחד נשאר ביחסים פריבילגיים לכל תודעה. לכן ראוי לקרוא לתודעה שלנו "שלנו", כשם שאנו קוראים לגופנו "שלנו".

---

61 שימוש דו-משמעי במונח "מוח" מוביל כמה פילוסופים לחשיבה סילולוגית הכוללת את כשל ארבעת המונחים, שבה למונח האמצעי יש משמעויות שונות בהנחות היסוד העיקריות והמשניות, כך שהמסקנה אינה תקפה.

לפיכך, העצמי, במובן העממי, הוא אוסף של שלושה דברים: נשמה, נפש וגוף - כלומר חוויות רוחניות, נפשיות וחומריות. אבל במבט לאחור, רק הנשמה נחשבת לעצמי עצמו - האגו, הכולל נפש וגוף, אכן "קשור" לאורך כל חיינו לעצמי הקפדני שלנו (כלומר, נשמה), אך אין "לזהות" אותו עם עצמי זה. האגו הוא בסך הכל נספח לעצמי או לנשמה, משהו "מקרי" (או במקרה הטוב "אגבי") לו.

עם זאת, אין לפרש זאת כמשמעותה שלנשמה אין חלק באגו. רבות מהתכונות הפיזיות והנפשיות המרכיבות את האגו נובעות, לפחות בחלקן, מבחירות ומפעולות עבר של הנשמה. לפיכך, הנשמה אחראית במידה מסוימת לחלק ניכר מהאגו; האחרון הוא למעשה ביטוי מצטבר של הראשון. לחלק מהאנשים יש אגו גדול ומרושע, למראית עין; לאחרים יש אגו קטן ונחמד יותר, לזכותם. יתר על כן, הנשמה נוטה לתפקד בהקשר של האגו או מה שהיא תופסת כאגו.

במונחים פסיכולוגיים צרים יותר, האגו הוא דימוי עצמי מסוים שאדם מוצא מניעים לבנות ולהיאחז בו. זהו מבנה מנטלי המורכב מדימויים שנלקחים באופן סלקטיבי מגופו ומנפשו של האדם - חלקם מבוססים על עובדות, חלקם דמיוניים. בהשוואה למצב העניינים האמיתי, דימוי עצמי זה עשוי להיות אינפלציוני (מחמיא, יומרני) או עשוי להיות מזלזל (לא תובעני, מרחם על עצמו). באופן אידיאלי, כמובן, דימוי העצמי של האדם צריך להיות מציאותי; כלומר, על האדם לשאוף בכל עת להיות צלול.

8. מדיטציה על עצמי

לקוח מתוך מדיטציות (2006), פרקים 13, 32-31.

1. להתנער מהאגו

ברמה המעשית, תובנות כאלה משמעותן שמה שאנו רואים כ"זהות האישית" שלנו צריך להתבהר בהדרגה. אנו מבינים בהדרגה, במיוחד בעזרת מדיטציה, את תשומת הלב הלא פרופורציונלית שחוויותינו החומריות והמנטליות מקבלות, ואת המניפולציות שאנו נותנים להן.

בגלל ריבוי ועוצמת הרשמים החושיים והנפשיים שלנו, כולנו מלידתנו ואילך מבלבלים את עצמנו עם התופעות הפוגעות בנו. מכיוון שהן צועקות בקול רם כל כך, רוקדות סביבנו בצורה כה ראוותנית, מכבידות עלינו בכבדות כה רבה, אנו חושבים שחוויות הגוף והנפש שלנו הן כל מה שיש, ואנו מזדהים איתן. כדי לסבך את העניינים עוד יותר, זיהוי עצמי כזה הוא סלקטיבי ולעתים קרובות מטעה עצמית.

נדרש מאמץ כדי לקחת צעד אחורה ולהבין שתופעות גוף ונפש הן רק הופעות חולפות, ושהעצמי שלנו אינו התופעות אלא זה שחווה אותן. למרות שעצמי זה אינו תופעות (תקראו לזה נשמה, או איך שלא תרצו), יש להחזיר אותו למשוואה. *אנו עשויים לקשר את עצמנו לתופעות הגוף והנפש שלנו, אך אסור לנו להזדהות איתן* . אין להכחיש שהזהות שלנו קשורה כיום באופן הדוק לגוף, לנפש, לסביבה חברתית וכו' מסוימים - אך זה לא הופך את הדברים הללו לאותו הדבר עבורנו.

בהדרגה, מתברר שהבלבול האישי שלנו עם גורמים חיצוניים יחסית אלה של קיומנו הוא הגורם לרבים מהקשיים ביחסנו לחיים. אנו נקשרים לגופניותנו או לפסיכולוגיה שלנו, או לסוגיות שווא של מעמד חברתי, והופכים לבורים לגבי מי (ויותר עמוק, מי) אנחנו באמת.

כדי להילחם באשליות מזיקות כאלה, ולראות את הדברים כפי שהם באמת, צריך "לעבוד על עצמך". צריך לנסות ולהפחית את השפעת האגו.

באופן ספציפי, יש להתגבר על נטיות האגו והאגואיזם. אגואיזם מתייחס לצד האסתטי של האגו, כלומר לדאגות הנרקיסיסטיות שלנו לגבי מראה חיצוני ומעמד, לכמיהה שלנו להערצה ולעליונות ולפחד שלנו מבוז ונחיתות. אגואיזם מתייחס לצד המוסרי של האגו, כלומר לרכישות החומרית והאינטלקטואלית ולפרוטקציוניזם שלנו.

הבעיה היא שאלה של מידה. מינימום של אהבה עצמית ואנוכיות אולי הכרחיים ונורמליים מבחינה ביולוגית, אך עודף של תכונות אלו בהחלט רעיל למדי לעצמו ולאחרים. סבל יומיומי רב נובע מדאגות אגו בלתי מבוקרות. אגואיזם מייצר מטרד וטינה מתמידים, בעוד שאגואיזם מוביל לכל מיני חרדות וצער.

בנקודה זו, כל המסורות מסכימות: שום הישג רוחני גדול אינו אפשרי ללא כיבוש האגוצנטריות. הערכה עצמית וביטחון עצמי הן תכונות חשובות, אך יש להחליף את היוהרה בצניעות ואת היוהרה בענווה. מדיטציה יכולה לעזור לנו מאוד במשימה מרתיעה זו.

כמובן, *לא אחר מאשר העצמי (כלומר, הנשמה) הוא האגוצנטרי!* האגו אינו ישות אחרת המתחרה עם הנשמה בעצמי מפולג, "אדם רע" להאשים אותו. אין לנו את מי להאשים בכשלונות הפסיכולוגיים שלנו מלבד נשמתנו, שרצונה חופשי במהותו. ***לאגו אין תודעה או רצון משלו: אין לו עצמיות.***

האגו אכן *נראה* כעצמי מתחרה, משום – ורק כל עוד ובמידה שבה – אנו (העצמי או הנשמה שלנו) מזדהים איתו. זה כמו מסכה דוממת, שמקבלת אשליה של חיים כשאנו מבלבלים את פנינו האמיתיות איתה. אבל אסור לנו להיות שולל: אנחנו אלה שחיים, לא המסכה.

אלא שהגוף והנפש (כלומר, הגורמים המרכיבים את האגו) הם תחומים מכניסטיים המשפיעים מאוד על הנשמה, לעיתים בדרכים שליליות. הם מייצרים נטיות טבעיות כמו רעב למזון, דחף מיני או כמיהה להשתייכות חברתית, שלעיתים מנוגדות לאינטרסים הגבוהים יותר של הנשמה. מסיבה זו, אנו נוטים לראות את חיינו הרוחניים כמאבק נגד נטיות האגו שלנו.

לא כל נטיות האגו הן טבעיות. רבים מהדברים שאנחנו חושבים שאנחנו צריכים הם למעשה די קלים להסתדר בלעדיהם. כפי שאנו נוטים לומר: "הכל בראש". בעולם של ימינו, נוכל להוסיף לעתים

קרובות: "זה סתם הייפ תקשורתי" למטרות מסחריות או פוליטיות בסופו של דבר. אנשים עושים הרים מגבעות. לדוגמה, יש שחושבים שהם לא יכולים לעבור את היום בלי עשן או משקה, כשלמעשה לא רק שקל להסתדר בלי סמים כאלה, אלא שמרגישים הרבה יותר טוב בלעדיהם.

לעתים קרובות, נטיות טבעיות משמשות כתירוצים לנטיות לא טבעיות. לדוגמה, אם מבחינים בין תחושות טבעיות של רעב בבטן לבין הרצון הנפשי לעורר את בלוטות הטעם, ניתן להפחית משמעותית את צריכת הקלוריות ולהימנע מהשמנה כואבת. באופן דומה, אין לבלבל בין הרצון הטבעי למין למטרות רבייה וכביטוי לאהבה לבין התשוקות הפיזיות שמעודדת תעשיית הפורנו, שיש להן השלכות רוחניות הרסניות.

לכן, אין להציג את המאבק נגד נטיות האגו כמאבק נגד הטבע – אלא בעיקר מאבק נגד אשליות של ערך, נגד טיפשות. דווקא נטיות לא טבעיות שאנשים מאמצים או נאלצים לאמץ הן אלו שמציגות בעיה. דווקא ההיבט המלאכותי הזה של האגו הוא הבעייתי ביותר. והניצחון הראשון בקרב הזה הוא ההבנה: "זה לא אני ולא שלי".

ברגע שאדם מפסיק לבלבל את עצמו עם האגו, ברגע שאדם מפסיק להתייחס לנטיותיו המזיקות כאל שלו, קל הרבה יותר לנטרל אותו. כמעט ואין צורך "להילחם" בהשפעות שליליות - אפשר פשוט להתעלם מהן כהפרעות חסרות אונים להשפיע על דרך הפעולה שבחר. אין צורך לדכא את האגו - הוא פשוט נתפס כלא רלוונטי. הוא מובס על ידי גילוי חולשתו המהותית בלבד.

מדיטציה מלמדת את הגישה העוצמתית הזו של *איזון נפש* . האדם יושב (ובסופו של דבר עובר את החיים) וצופה בהפרעות באות והולכות, ללא הפרעה, חופשי מכל דחיפה ומשיכה שלהן. הנשמה נשארת מנותקת, נוחה באצילותה, אינה מוצאת ערך בכוחות טמאים ולכן אינה מושפעת מהם לחלוטין.

כמובן, זה לא צריך להיות עוד "טיפ אגו". זה לא תפקיד שאדם צריך למלא, להזין באופן מרמה את יהירותו. להיפך, אדם חווה מדיטציה כזו כ"התעלמות עצמית" או "התכחשות עצמית", כאילו הוא הפך שקוף להפרעות, כאילו הוא כבר לא שם כדי להיות מושפע מהן.

ליתר דיוק, זוהי התעלמות מהאגו, שכן אדם מפסיק להזדהות עם הכוחות הטבועים באגו. כמובן, אין לבלבל התעלמות כזו עם

התחמקות. זוהי נטישה של תעלולים פסיכולוגיים טיפשיים - אך זה מרמז על ערנות רבה, כדי לזהות אותם ולצפות בהם כשהם מתרחשים.

אין צורך בפרקטיקות סגפניות קשות. צריך פשוט להיות מודע יותר ומחויב בכנות; אז אפשר להתחמק בזריזות או להסיט בעדינות מנטיות שליליות שעשויות להופיע. כשיש שלווה עמוקה, לא מתרשם מהן ואין לו עניין אישי בהן.

אנשים רבים מקדישים זמן ומאמץ רבים לסיוע לאחרים מבחינה חומרית או חינוכית. זוהי דרך יעילה להילחם באגוצנטריות, אם כי יש תמיד להישאר ערניים להזדמנויות לאגואיזם וסמוי שמציעים רדיפות כאלה.

אם נתייחס למוניזם כפילוסופיה האמיתית, נראה הגיוני לתמוך ב'אלטרואיזם' כהתנהגות האתית האולטימטיבית. עם זאת, סטנדרט מוסרי זה נתפס לעתים קרובות בצורה שגויה כמשמעותו דאגה לאינטרסים של אחרים תוך התעלמות מהאינטרסים של האדם עצמו. עמדה כזו תהיה פשטנית, אם לא חסרת יושר. אם כולנו אחד, האחד-הכל כולל ואינו מדיר את עצמו.

לכן, הייתי אומר שבעוד שהתנהגות אלטרואיסטית ראויה לשבח והערכה רבה, עבודה על עצמך בראש ובראשונה נראית כתוספת ותנאי מוקדם הכרחיים ביותר. סביר להניח שכאשר אדם מגיע להכרה מלאה, הוא יכול לשכוח את עצמו לחלוטין ולהקדיש את עצמו לחלוטין לאחרים - אך עד אז עליו לשים לב לצרכים הלגיטימיים שלו, ולו רק משום שהוא במצב הטוב ביותר לעשות זאת.

2. עם או בלי עצמי

חוויה שחוויתי פעם: כשיצאתי ממדיטציה, הרגשתי שהמוח שלי מחליק בחזרה לזהותו הרגילה, כאילו אדם שוקע בספה נוחה ומוכרת. תובנה זו מרמזת לי שזהות האגו שלנו היא מעין "בית גידול מנטלי", קבוצה של פרמטרים מנטליים שאנו נקשרים אליהם כי התרגלנו לעשות זאת. אבל מדיטציה מלמדת אותנו שהנטייה הזו אינה בלתי נמנעת - אנחנו יכולים לקום מהספה, ואם אנחנו חייבים לשבת במקום אחר, לשבת במקום אחר.

מה שמכונה "פחד מהארה" עשוי להיות פשוט הכוח הצנטריפטלי שמושך אותנו בחזרה לזהותנו הרגילה. העצמי האינדיבידואלי מרגיש בטוח בקליפה האגו שיצר להגנתו; הוא מונע מהתודעה לעזוב את השקפתה המוגבלת הרגילה על דברים ולטוס גבוה אל הפרספקטיבה האוניברסלית. ללא נטייה זו של התנגדות לשינוי, אנו חוששים שה"אני" שלנו עלול להתמוסס לפתע ולהשאיר אותנו חסרי הגנה.

יש להימנע מלבסס את המדיטציה על דעה קדומה מטאפיזית או אידיאולוגית אחרת. מדיטציה צריכה להיות תהליך של גילוי חופשי, ולא של כפיית דעה קדומה על עצמך. כפי שאני תופס את זה, אם יש אמת בסיסית חשובה כלשהי שם בחוץ, אז היא תופיע גם אצלי בסופו של דבר. זו אינה גישה של חוסר ענווה או אמונה, אלא גישה של כבוד ליעילות ולאוניברסליות של המדיטציה.

זוהי הגישה שאני מאמץ כלפי הדוקטרינה הבודהיסטית של "אין עצמי" (*אנטמן*). אם הבודהה גילה באמצעות מדיטציה עמוקה שאין נשמה, אז כל האחרים צריכים להיות מסוגלים לעשות זאת גם עם הזמן (אם ימשיכו בהתלהבות דומה). מנקודת מבט פילוסופית ודיסקסיבית בלבד, אני אישית (כפי שכבר הוסבר לעיל ובכתבים קודמים) לא משוכנע ברעיון זה.

עם זאת, התנגדות זו לטיעונים שאינם נראים לי הגיוניים לחלוטין אינה מונעת ממני להסכים שלפעמים ראוי במדיטציה *להתנהג כאילו אין לאדם עצמי* . למרות שאני מאמין שזה העצמי שמתנהג כך, אני מאמין שאפשר להתנהג בצורה כמעט חסרת אנוכיות. לפיכך, הדוקטרינה הבודהיסטית לפיה בסופו של דבר אין דבר מאחורי הרושם שלנו שיש לנו עצמי, מלבד עננים חולפים של תופעות, יכולה לשמש כהדרכה מעשית מבלי שיהיה צורך לקבל אותה כדוגמה תיאורטית.

כי חוסר אנוכיות, במובן המכוון כאן, הוא אכן בעל ערך מדיטטיבי, פסיכולוגי ומוסרי, אם לא חיוני. כדי להיות באמת "בזמן הווה" מבחינה קוגניטיבית, עליך להתעלם מכל הזיכרונות והציפיות המרכיבים את הזהות הפנומנלית או האגו שלך. למעשה, אפילו הנשמה הבסיסית שלך, זו שבתוכך שמכירה, רוצה ומעריכה, צריכה להימנע מלהרגיש את נוכחותה האינטואיטיבית. בכך שאתה נעדר *דה פקטו, אם לא דה יורה* , אתה מפנה מקום לחוויה טהורה.

במדיטציה, אם כן, אנו מקווים לביטול עצמי לכאורה, אם לא אמיתי. אנו מנסים להתגבר על הרושם הקוגניטיבי הכפוי של העצמי, ולהשיג שקיפות מסוימת של הקיום. האגו שלנו (העצמי השטחי), שהוא מכלול של תופעות, הכוללות את כל אופני התפיסה שלנו, תחושות גופניות, רגשות, פנטזיות, מניעי חיינו, האנשים שאנו חושבים עליהם וכן הלאה - אמור לדעוך במהלך המדיטציה. באופן דומה, נשמתנו (העצמי העמוק יותר), הכוללת את הווייתנו המודעת, את רצוננו ואת הערכתנו, הנתפסת על ידי אינטואיציות אינטימיות, אמורה בסופו של דבר להיעלם.

היעלמות כזו אינה צריכה להתפרש כמשמעותה שהנשמה באמת מתבטלת. היא עשויה להיות שם, אך יחד עם זאת להפסיק להופיע. הסובייקט של המודעות אכן נוכח, אך המודעות שלו אינה מופנית כלפי עצמו (כפי שהוא נוהג לעשות). ישנה כניעה של הסובייקטיביות לטובת האובייקטיביות; מתרחשת מעין התכחשות עצמית. אתה מפסיק להיות אדם בתודעתך, ומתמקד בכל מה שקורה שקיים.

במצב זה של ספיגה [62], אין לך שם, אין לך הצטברות של תכונות אופי, אין לך עבר, אין לך עתיד, אין לך היסטוריה, אין לך משפחה, אין לך תיק, אין לך כוונות, אין לך מה לחשוב עליו או לעשות, אין לך אהבות ושנאות, אין לך תשוקות ופחדים, אין לך סגולות וחטאים. יתר על כן, אתה שוכח את הנוכחות הקוגניטיבית שלך, את הרצון שלך להיות שם, את שיפוטיך הערכיים - ואתה פשוט קיים. מצב זה של שכחה עצמית מאפשר תודעה אוניברסלית יותר, משום שמודעות עצמית נוטה להגביל את ראייתנו.

ייתכן בהחלט (הרשו לי להציע זאת, לפחות כפי שניתן להעלות על הדעת) שהדוגמה הבודהיסטית של "אין עצמי" היא שקר דוקטרינלי מכוון, שנוצר על ידי מייסד הדת או רשויות מאוחרות יותר בתחום, מתוך כוונות טובות ביותר - מתוך ההנחה שגם אם דוקטרינה זו אינה סבירה מבחינה לוגית, היא *מועילה* למדיטציה, משום *שהאמונה בה מקלה על* התעלמות עצמית. הכוונה בהצעת דוקטרינה זו לא הייתה לבטא אמת תיאורטית כלשהי, אלא לייצר תוצאה *מעשית* אצל מקסימום אנשים. הכוונה הייתה לבצע עבודה - כלומר לעזור לאנשים להגיע להבנה.

---

62 בהנחה שזה אכן אפשרי - אני לא יכול לאשר זאת ממקור ראשון.

אם האמונה שאין עצמי מתקדמת ביתר קלות לתודעה ללא מודעות עצמית, ומשם לתודעה אוניברסלית, אז מורים עשויים לעשות לאנשים טובה בכך שיגידו להם שאין עצמי. אבל מורים יכולים גם להודות בפני אנשים שיש עצמי, או אפילו רק שיכול להיות שיש *עצמי* , אבל לומר להם שעליהם *לפעול כאילו* אין כזה. גם אם השיטה הראשונה אולי יעילה יותר, השיטה השנייה עדיין עשויה להיות יעילה. התוצאה הסופית עשויה להיות זהה, אם כי במקרה אחד מתייחסים אלינו כילדים ובמקרה השני כאל מבוגרים.

אין ספק ש – לא רק במדיטציית ישיבה, אלא גם במדיטציות נעות, ואף בחיי היומיום – מודעות עצמית מסוג שגוי עלולה להפריע לבהירות התודעה ולחלקות הפעולות. מתן העצמי הוא מכשול לתובנה הסופית, ויש לבטלה בדרך זו או אחרת. פתרון פשוט לבעיה זו הוא להכחיש את קיומו של העצמי. גישה נוספת, גם אם תובענית יותר, היא להמליץ על *העמדת פנים* שאין עצמי.

לכן, גם אם לא נקבל לחלוטין את רעיון הריקנות הבודהיסטית (אי-מהות או אי-זהות), ייתכן שנוכל לקצור את פירותיו ולהצליח בכל זאת להפוך את עצמנו לחסרי בולט ובלתי פולשני. השיטה החלופית המוצעת כאן נראית לגיטימית מבחינה לוגית, משום שהיא מכירה בכך שהמחפש אינו יכול לדעת מראש האם קיים עצמי או לא, אלא על ידי עדויות שמועה (דיווחים של קודמיו שכביכול התממשו).

האנטמן רחוקה מלהיות משכנעת ברמה דדוקטיבית; לכן, ניתן להוכיח אותה רק באופן אינדוקטיבי, על ידי תצפית אישית, אם בכלל. סוגיית העצמי לעומת חוסר האנוכיות היא מכשול, אך אסור להציג אותה כמבוי סתום. אם מימוש הוא אכן פוטנציאל אנושי, אז ניתן לעקוף את המכשול הזה מבלי להזדקק לדוגמה. לכן, אם אמונה בחוסר אנוכיות עוזרת, גם אמונה מעין בו טובה בסופו של דבר באותה מידה.

בנוגע להערות הנ"ל בנושא העצמי, ניתן להעלות את ההתנגדות הבאה. מה לגבי הדוקטרינה ההינדית והיהודית יותר של תודעה אוניברסלית, דהיינו שמדובר בתודעה של העצמי הגדול שמאחורי כל העצמי האינדיבידואלי, כלומר תודעה (במידת האפשר) של אלוהים? כיצד ניתן להתאים את הפרשנות המטאפיזית הזו להמלצה הבודהיסטית (המבוססת על הכחשת כל מהות לכל עצמי) לשכוח את העצמי?

אנו יכולים לטעון שגם אם ההגשמה הסופית היא תודעת אלוהים (המציאות של העצמי שמאחורי כל העצמיות הקטנות והאשלייתיות), עדיין ניתן לראות בכך צורך להתגבר על המיקוד הרגיל והעקשני של האדם ב"אני, אני ושלי". ואכן, אם נבחן את הציוויים המוסריים של היהדות - והדתות הנוצריות, האסלאמיות וההינדיות - הדגש על צניעות, ענווה ואלטרואיזם ניכר בכל מקום. משמעות הדבר היא: להתגבר על אגואיזם, אנוכיות וחוסר ודאות, ולראות את הדברים בצורה רחבה ונדיבה יותר.

אם נחשוב על כך, ברור ששום מודעות לאל, בכל מידה שהיא, אינה אפשרית ללא כניעה לכל שחצנות, גאווה ויהירות. איש אינו מעז להתמודד עם בוראו ושופטו כשווה ערך. יש לגלות גישה של יראת כבוד עמוקה וכניעה מוחלטת; כל חוסר כבוד או התרסה יהיו הרסניים. אפילו בגישת הזן, הגישה היא של פשטות מוחלטת, חוסר יומרה. "לעולם לא תגיע לגן עדן" תוך כדי הצגתם של האגו שלכם כרגיל.

3. בין אם נפש או חומר

שימו לב שטיעונים דומים לאמור לעיל יכולים לשמש בתחומים מטאפיזיים אחרים. לדוגמה, דוקטרינת "התודעה בלבד" של אסכולת היוגאקרה (מנטליזם) עשויה להיות שימושית למתרגל מדיטציה, כדי לעזור לו להתרחק מחומר לכאורה ודאגות חומריות. אך תועלת כזו אינה חייבת להיות תלויה באמיתות המילולית של הדוקטרינה; ייתכן שדי להתייחס אליה ככלי בלבד. במרדף רוחני, יש להיות פרגמטיים, ולא להיתקע בוויכוחים.

ייתכן שדי לחשוב ולפעול כאילו חומר אינו קיים, כדי שייווצרו אותן תועלות מדיטטיביות. גם אם רואים בקיומו של חומר את ההשערה המוצדקת ביותר מבחינה אינדוקטיבית, זו המוצלחת ביותר בהסבר כל הנתונים הזמינים - שומרים על הכוח המנטלי להניח בצד את האמונות התיאורטיות הללו במהלך מדיטציה, ולכוון את דעתו בגמישות לתפיסה שאליה מכוונת דוקטרינת היוגהקרה, כדי להגיע לתובנות חשובות יותר.

את הדוקטרינה לפיה החוויה שלנו, אפילו בזמן ערות, היא "רק חלום, אשליה", ניתן לנסח מחדש, במונחים מודרניים (עידן המחשבים), כך: כל מה שמופיע לפנינו הוא "רק עולם וירטואלי".

אנו יכולים להשוות הופעות פנומנליות למעין הולוגרמה ענקית, סרט תלת-ממדי "ריק מחומר" - אך אשר מייצר בנו את אותם רגשות, רצונות ותגובות מכל הסוגים, כפי שהיה עושה "עולם אמיתי".

השקילות בין האשליה לממשי ניתנת להעלות על הדעת, לפחות ביחס לאופנות הראייה והשמיעה, שכן ברור באופן אינטרוספקטיבי שאנו יכולים לחלום מראות וצלילים ברורים כמו אלה שאנו חשים לכאורה.

אבל במקרה של תחושות מגע (וריח וטעם), אני לא כל כך בטוח שאנחנו *יכולים* לשחזר אותן בצורה מושלמת מבחינה מנטלית, אפילו בחלומות החדים ביותר. עם זאת, אני לא בטוח שאנחנו *לא יכולים* לעשות זאת גם כן. יש (לפחות לדעתי) אי ודאות בהקשר זה, כי קשה לומר בוודאות האם התופעות המישושיות (או הריחניות או הטעמיות) שאנו חווים בחלומות (או בזיכרון ער או בדמיון) הן באמת תופעות מנטליות (זכירת זיכרון) - או פשוט אירועים פיזיים (תחושות בהווה) שאנו מפרשים (במכוון או מילולי) בדרכים מסוימות.

לדוגמה, אם אני מנשק בחורה בחלומותיי - האם אני יוצר במוחי תופעה הדומה לתחושת שפתיה על שפתיי, או שאני פשוט *קורא* את התחושות שחשתי כרגע על שפתיי (הבודדות) כשקולות למגע שפתיה של בחורה? אלו שני תרחישים שונים מאוד. שכן, אם אני יכול לדמיין מגע (כפי שאני מדמיין מראות או צלילים), אז ההבדל הפנומנולוגי בין נפש לחומר מטושטש. אבל אם מגע (וכו') אינו ניתן לשחזור מנטלית, אז תצפית מדוקדקת אמורה לאפשר לנו להבחין בהבדל בין מציאות חלום למציאות ערה.

לכן, עלינו להבחין בין שני סוגים של זיכרון - כוח ההיזכרות וכוח ההכרה בלבד. בהיזכרות, הרושם המקורי (שנראה כנובע מתחושה פיזית) יכול לפעמים, באופן רצוני או לא רצוני, להיות משוחזר במלואו בתחום וירטואלי יחסית (כלומר, התודעה הנראית לעין). בהכרה בלבד, כוח השחזור של הרושם המקורי נעדר, אך אם רושם דומה אכן עולה, יש לאדם זיכרון מספיק של המקור (באיזשהו אופן) כדי להיות מסוגל לקשר את הרושם המאוחר יותר למוקדם יותר ולהכריז על דומות ביניהם [63].

---

63 כלומר, אנו "חשים" היכרות מעורפלת, אך איננו יכולים לבסס אותה בבירור.

אבל אפילו תוך שימוש בהבחנות כאלה כדי להבחין בין חומר לכאורה לבין תופעות תודעה לכאורה, הן אינן מספקות לנו את האמצעים לשפוט בין מנטליזם למטריאליזם. מכיוון שתומכי התפיסה של התודעה בלבד יכולים לטעון בקלות שאלה הבחנות לכאורה בתחום התודעה; כלומר, היזכרות וההכרה עשויות להיות שתי קטגוריות של אירועים במסגרת המנטליזם. באותה מידה ניתן לראותן כקטגוריות במסגרת המטריאליסטית. לכן, אין לנו אמצעים *פנומנולוגיים* להכריע בין שתי התיאוריות.

בהיות זה המצב, סוגיית התודעה מול החומר (היקרת כל כך למטפיזיקאים) אינה רלוונטית כלל עבור המודט. בין אם יתברר מטאפיזית שתודעה היא חומר או שחומר היא תודעה, או שיש תהום קיצונית ביניהם, אין זה משנה למודט. מדיטציה היא תחום בעל נטייה פנומנולוגית. האם אובייקט הוא צהוב או אדום אינו חשוב במיוחד עבור המודט; כל מה שמעניין אותו לדעת הוא מה הוא נראה. באופן דומה, ההבדל המטאפיזי בין תודעה לחומר אינו בעל משמעות רבה עבורו.

מה שנראה ברור מבחינה פנומנולוגית הוא שנפש וחומר אינם תחומי הופעה מנותקים לחלוטין.

(א) הם מכילים תופעות דומות (כלומר, מראות וצלילים בתוכם נראים דומים זה לזה).

(ב) ה"מרחבים" שלהם חופפים במידה מסוימת (שימו לב לעובדת ההזיה, כלומר השלכה של תמונות מנטליות מחוץ לראש - כמו למשל כאשר אדם מוריד את המשקפיים ועדיין נראה שהם עליהם).

(ג) כמו כן, נראה כי בין הנפש לחומר יש קשרים סיבתיים - בכך שנראה כי הזיכרונות שלנו (ומכאן גם הדמיונות) נגרמים על ידי התפיסות החומריות שלנו; ובכך שאנו מייצרים שינויים בתחום החומרי לאחר שדמיינו שינויים כאלה באופן מנטלי (למשל, בהמצאות טכנולוגיות).

(ד) אפילו אם נרצה לטעון שהתודעה והחומר הם חומרים שונים בתכלית, נצטרך להודות שיש להם במשותף את עובדת הקיום. באופן דומה, ההכללה של התודעה בחומר או החומר תחת התודעה נראית בסופו של דבר לא רלוונטית. בסופו של דבר, זוהי שאלה מילולית בלבד. בין אם התשובה היא כך או אחרת, לא מתרחש שינוי בעובדות העומדות בפנינו.

מדיטציה אינה חיפוש אחר התשובה לשאלה לגבי מהות/ות הקיום האולטימטיבית [64]. עם זאת, אין לפרש אמירה זו כשוללת את האפשרות שאדם בעל מימוש מלא עשוי לחוות משהו הנוגע לסוגיית התודעה-חומר, ועשוי לרצות להגיב על כך.

במקום להתעכב על חידות פילוסופיות כאלה במהלך מדיטציה, עלינו להתפעל ללא הרף מתעלומת עובדות התודעה והרצון. כיצד ייתכן ש"מופיעים" קיימים לקיומים אחרים? חלק אחד של העולם נראה כ"מכיר" חלק אחר ממנו, או אפילו את עצמו! בין אם הופעה כזו היא רגעית, נמשכת שנים רבות או לנצח - זהו אירוע מופלא באמת! באופן דומה, כמה מדהים שכמה ישויות בטבע יכולות לכאורה במידה מסוימת "להשפיע" על עצמן או על ישויות אחרות בטבע, באמצעות סיבתיות או (אפילו יותר מדהים) באמצעות רצון!

שאלות כאלה אינן נשאלות בסרק או בתקווה לתשובות פילוסופיות, בהקשר הנוכחי, אלא כדי להזכיר לעצמו ולהישאר ערניים לנס התודעה והרצון. אין לקחת כוחות כאלה כמובן מאליו, אלא להיות מודע למודעות של האדם ולבחירת המודעות שלו. לפחות, לעשות זאת במידה מסוימת, אך לא במידה שתהפוך את המדיטציה למרדף. ללא קשר לתוכן חולף של התודעה, ולחומר שממנו "עשויה" התודעה, עובדת התודעה נותרת מעניינת ביותר [65].

פילוסופים "הפועלים רק על ידי התודעה" (וקטגוריה זו כוללת לא רק בודהיסטים יוגהקרה, אלא במערב גם פילוסופים כמו יום וברקלי) הציעו שאנו תופסים רק תופעות נפשיות, בטענה שכל התופעות החומריות כביכול צריכות לעבור עיבוד דרך איברי חישה מקומיים, תחושות ומוח, לפני שהתופס יכול לגשת אליהן.

דוקטרינה זו רעועה, בין היתר משום שהיא מתחילה בהנחה של תקפות התפיסות המדעיות שלנו לגבי איברי החישה ותהליכים,

---

64 ככל שאני יכול להבין. חלק מהבודהיסטים, ובמיוחד אלו בעלי זרם הזן, גילו את אותה אדישות כלפי הנושא. עם זאת, חלק מהפילוסופים הבודהיסטים דנו בכך במשך מאות שנים. זה מפתיע. אולי הנזירים הללו היו סקרנים או חיפשו בידור.

65 יש שקראו לזה "שדה התודעה"; אך למרות שהמונח "תודעה" כאן תואם את השימוש הנפוץ בשפה העממית, הייתי נמנע מביטוי זה, ומעדיף את המונח הרחב יותר "שדה תודעה", תוך שאני שומר את המונח שדה-תודעה למצע המשוער של תופעות נפשיות, כלומר לקטגוריה ספציפית של תכני תודעה.

ומסתיימת בהכחשת המציאות של הנתונים האמפיריים עליהם היא בנויה. כלומר, תומכיה אינם מצליחים להרהר באופן רפלקסיבי במקורות המידע שלהם עצמם.

עם זאת, ההתנגדות הראשונה שלנו אינה הטיעון הלוגי העיקרי נגדה. הסיבה העיקרית לכך שהדוקטרינה אינה עומדת איתנה היא טעות אפיסטמולוגית נוספת. המנטליסטים עושים את אותה טעות כמו המטריאליסטים - וזו הטעות הנפוצה של הריאליזם הנאיבי. כל אחד מהם מניח שהדוקטרינה שלהם היא המסקנה היחידה שניתן להסיק מהנתונים העומדים לרשותו. אך, כפי שעולה מהעובדה ששתי האסכולות פונות לאותם נתונים אמפיריים - ניתן לפרש נתונים אלה לשני הכיוונים.

לא באמצעות ניכוי ניתן לפתור את הסוגיה, אלא רק באמצעות אינדוקציה פתוחה. הדרך היחידה להחליט היא על ידי התייחסות לשתי התיאוריות הללו כהשערות מדעיות, שיש להעריך אותן תוך התייחסות למכלול הממצאים האמפיריים המתמשכים. כלומר, רק באמצעות גישה שיטתית, הוליסטית והדרגתית, שאותה נוכל לכנות באופן ניטרלי ריאליזם עדין. זוהי, כמובן, הגישה הפנומנולוגית.

בפנומנולוגיה, הדגש הוא על *הופעות כשלעצמן* , ללא דאגה מיידית למעמדן הסופי כמציאויות או אשליות, או כמנטליות או חומריות, או עם כל אפיון בסיסי אחר של נתונים. תופעות כתופעות - וכמו כן אינטואיציות *כאינטואיציות* - הן תמיד נכונות. אם נלקחות "כשלעצמה", כל הופעה *היא* בדיוק מה שהיא *נראית* .

סוגיית השקר (לעומת האמת) מתעוררת רק כאשר מראית עין אינה נתפסת עוד *כפשוטה* , ואנו משתמשים בחלקה *כדי לסמן* מראית עין אחרת, כך שעלינו לנסות לשפוט את ערך האמת שלהן ביחס זה לזה. מסיבה זו, הפנומנולוגיה מספקת לנו את הבסיס המוצק ביותר שניתן להעלות על הדעת לכל פילוסופיה או מדע.

9. ארעיות

לקוח מתוך מדיטציות (2006), פרקים 11-10, 14.

1. ארעיות: מושג ועיקרון

מתרגלי מדיטציה בודהיסטים מייחסים חשיבות רבה לעקרון הארעיות. הם סבורים שאם אדם רק מבין ש"הכל הוא ארעי", הוא בדרך הנכונה להגשמה או שכבר הגיע לה.

עם זאת, יש (לדעתי) לגשת לעיקרון המוצע על ידי הבודהיזם בצורה ביקורתית יותר ממה שעשו תומכיו עד כה. הם קיבלו כמובן מאליו שעקרון כזה ניתן להכרה מיידית, בדרך של חוויה ישירה, ולא הקדישו תשומת לב מספקת לסוגיות *האפיסטמולוגיות* שתפיסה זו מעלה.

אין ספק שאנו יכולים, ואכן חווים, חוויה ישירה של ארעיות *מסוימת* : זו של שינויים בהווה. בעוד שאנו עשויים לנתח באופן רציונלי שינוי באופן כללי (כאשר הוא מתרחש) כהחלפה *מיידית* של דבר אחד בשלילתו, תופעות רבות של שינוי מתרחשות בבירור ברגע הנוכחי *(* פרק זמן ממושך). אם, למשל, אתם צופים בכלב רץ, אינכם חווים באופן אישי את המראה הזה כסדרה של תמונות דוממות עוקבות של הכלב בתנוחות שונות, אלא כסדרה אחת רציפה של תנועות.

מדיטציה טובה על ארעיות ברורה שכזו היא מדיטציה על מים [66]. יושבים או עומדים בשלווה מול גוף מים (הים, נהר, אגם, שלולית), צופים בתנועות על פניו - השתקפויות עליו, גלים או גלי מים

---

[66] הפילוסוף היווני הרקליטס בוודאי תרגל מדיטציה זו, כאשר כתב, על פי הדיווחים, "אי אפשר להיכנס לאותו נהר פעמיים". מדיטציה זו נהוגה בדרך כלל, אפילו מבלי משים. מדיטציות טבעיות דומות אחרות כוללות צפייה בגשם יורד, רוח נושבת בין עצים, עננים נעים בשמיים, אור נרות מהבהב, או ניצוצות ולהבות של מדורה או מדורת ארובה. "צפייה" כמובן כאן פירושה לא רק להיות מודע למראות (צורות וצבעים), אלא גם מודעות לצלילים, תחושות מגע, טמפרטורות, מרקמים וכו'.

קטנים, זרמים, טיפות גשם, מקשיבים לצלילים. אני מוצא את התרגול הזה גם מרגיע וגם מקור נהדר להבנה על החיים.

אך עלינו לזכור כי מושג הארעיות מכסה טווח רחב יותר של חוויות מזה: הוא כולל שינויים שאינם מורגשים ברגע הנוכחי, אלא רק מוסקים לאורך זמן על ידי השוואת מצבים שחווים ברגעים שונים, בין אם רציפים ובין אם לא. מסקנות כאלה מרמזות על הסתמכות על זיכרון, או פרשנות של עקבות נוכחיות אחרות של אירועים מהעבר. שינויים אחרים ידועים אף יותר בעקיפין, בעיקר באמצעים מושגיים.

באופן כללי (כלומר, הכללת כל מיני חוויות תחת כותרת אחת): אנו חווים תחילה טוטאליות בלתי מובחנת, ולאחר מכן (כמעט באופן אוטומטי) מחלקים אותה לחלקים באמצעות השלכות מנטליות ולאחר מכן מקבצים מחדש באופן מושגי את חלוקות המשנה הללו על ידי השוואה וניגוד ביניהן. הפילוסופיה הבודהיסטית מודה ותומכת בניתוח זה: חלוקת המשנה וההמשגה של הנתון הפנומנולוגי היא, כולנו מסכימים, רציוסינציה (כלומר, פעילות רציונלית); זוהי התבונה (כלומר, היכולת הרציונלית) ש"יוצרת" נפשית רבים מתוך האחד.

מתובנה זו (כעת נוכל לטעון) נובע כי *ארעיות אינה יכולה להיחשב כנתון ראשוני* , אלא יש לראותה כנגזרת מחלוקת המשנה המדומיינת ומהקיבוץ מחדש המושגי של השלם הנחווה בתחילה. אפילו לבודד ולסווג מנטלית שינוי מסוים שנחווה ישירות כ"שינוי" הוא רציונליזציה. על אחת כמה וכמה, ה"ארעיות" של כל חוויה שלמה, רגע אחר רגע, היא רעיון, המתקבל על ידי הבחנה בין רגעים עוקבים של חוויה; כלומר, על ידי הסתמכות על זיכרון, והשוואה וניגוד בין החוויה הזכורה לכאורה לבין החוויה הנחווית כעת.

הפעולה האחרונה, שימו לב היטב, דורשת מאיתנו לחתוך את "החוויה הנוכחית" לשני חלקים, האחד הופעה של "זיכרון" (פנימית) והשני הופעה יותר "בתהליך עכשווי" (פנימית ו/או חיצונית). זוהי פעילות רציונלית; לכן, "ארעיות" למעשה לעולם אינה נחווית ישירות (בניגוד לטענות הבודהיסטיות). אחדות קודמת מבחינה פנומנולוגית לגיוון; לכן, חוויית הגיוון אינה יכולה להיחשב באופן הגיוני כפסילה של האמונה באחדות הבסיסית.

טיעון זה אינו הוכחה למהות, אלא לפחות משמש לנטרול ההכחשה הבודהיסטית של מהות. הוא פותח פתח לתמיכה במהות[67] באמצעים אדוקטיביים, כלומר בדרך של השערה לגיטימית שתאושר על ידי התחשבות כוללת של כל הניסיון וכל צרכי ההמשגה העקבית שלו.

שימו לב היטב שאני לא מכחיש כאן את תוקפו של *מושג* הארעיות, אלא אני רק מזכיר לנו ש"ארעיות" היא מושג. בהיותו מושג המבוסס על חוויה של שינוי, זהו אכן מושג תקף. זה נכון בין אם שינוי כזה נחשב אמיתי או אשלייתי: די בכך ששינוי כזה מופיע מבחינה פנומנולוגית כדי שתפיסה שלו תהיה מוצדקת.

עקרון הארעיות הוא יותר מאשר רק מושג. זוהי *הכללה* של מושג זה. אין מדובר רק בהצהרה ששינוי קיים - זוהי הצהרה שרק שינוי קיים, כלומר שהכל משתנה ללא הרף ואין מנוחה בסיסית. כעת, *טענה כללית כזו פשוט לא ניתנת לאימות לוגית תוך התייחסות לחוויה בלבד* . אין דרך אפיסטמולוגית שניתן להעלות על הדעת שבה, בישיבה במדיטציה, הבודהה יוכל *לחוות* עיקרון זה (או כל עיקרון אחר) *באופן ישיר* .

עיקרון זה (כמו כל עיקרון אחר) *אכן ניתן* לאמת כאוניברסלי, *אך רק* באמצעות מתודולוגיה אדוקטיבית. יש להתייחס אליו כהשערה, שיש לבחון אותה שוב ושוב מול כל חוויה חדשה, ולהשוותה להשערות מתחרות מבחינת ערכה ההסברתי. התוצאה היא, אם כן, במקרה הטוב *אמת אינדוקטיבית* , לא חוויה טהורה או דדוקציה טהורה מהחוויה.

יתר על כן, בנוסף להכללה מחוויות שינוי ספציפיות לעקרון מטאפיזי של נוכחות השינוי בכל מקום, עקרון הארעיות כרוך בהכללה יסודית שנייה. מכיוון שמדובר בעיקרון שלילי, הוא כרוך במעשה ההכללה הטמון בכל שלילה; כלומר, ההכללה מ"לא מצאתי קביעות בחווייתי הנוכחית" ל"לא הייתה קביעות שניתן למצוא בחווייתי הנוכחית".

בעוד שמסקנת השלילה על ידי הכללה כזו אינה עקרונית חסרת תוקף מבחינה לוגית, *זוהי מסקנה אינדוקטיבית, לא דדוקטיבית* . היא עומדת מלכתחילה על בסיס שווה פחות או יותר עם הספקולציה

---

[67] שימו לב היטב שסוגיה בתזה של חומר היא האם אנו תומכים בחומר יחיד, לא מובחן, או בריבוי של חומרים נפרדים. להודות בחומר אין בהכרח תמיכה בתפיסה האחרונה, הפלורליסטית. בפיזיקה, תפיסת החומר האחדותית תהיה שחומר הוא כולו חומר אחד, הרוטט במגוון דרכים.

המתחרה שייתכן וקיים קביעות בסיסית מסוג כלשהו. את ההשערה החיובית האחרונה ניתן באותה מידה (ולפעמים אף מוצגת) כפוסטולט, שיוצג בהדרגה כעדיפה על ההנחה השלילית באמצעות אמצעים אדוקטיביים.

אפילו בתוך מדיטציה, שימו לב, קביעויות אכן מופיעות לצד תופעות משתנות, אם נשים לב אליהן. כך, למשל, אם אני עושה מדיטציה על מים, אני עשוי להרהר בחוסר הקביעות של פני השטח שלהם; אבל אני עשוי גם להרהר בקביעות הבסיסית (לפחות במהלך תקופת המדיטציה שלי) של האופק או קו החוף, או של הסלעים בתוכם או סביבם, או פשוט של עובדת קיומם של מים, או צבעם ועקביותם וכו'. יתר על כן, ייתכן שאגלה מאוחר יותר שמים מורכבים באופן אחיד מ- H_2O.

באור זה, מעמדו של עקרון הארעיות פחות ודאי בהרבה. להציג עיקרון כזה כאמת מוחלטת שניתן לדעתה באופן ישיר או מושגת על ידי ניתוח כלשהו של החוויה יהיה חוסר יושר.

כל זה לא נאמר כדי לבטל את הלקחים המוסריים החשובים שניתן להפיק מהתבוננות בארעיות. עדיין ניתן להציע "עיקרון" של ארעיות, אם ניקח אותו כהיוריסטי, ולא כהרמנויטי - כלומר כ"כלל אצבע" שימושי, המסייע לנו להבין שאין תועלת לייחס חשיבות לדברים יומיומיים, ומורה לנו לשאוף לערכים גבוהים יותר. יופי חולף; הנאות הן בני חלוף. החיים קצרים, ויש עוד עבודה רוחנית רבה לעשות...

בנוגע לניבוי של ארעיות, רלוונטי לשאול האם הנתונים הקונקרטיים (חוויות, הופעות) אליהם מתייחסים הם פנומנליים או לא-פנומנליים, כלומר האם ניתן לראותם, לשמועם, להרגישם, להריחם או לטעמם פיזית או נפשית, או שבמקום זאת הם מורגשים באופן אינטואיטיבי. ציון שהנתונים המדוברים הם פנומנליים, ולכן חולפים במיוחד, אינו שולל כשלעצמו שניתן יהיה להסתובב גם מאחורי הקלעים של נתונים לא-פנומנליים, שהם פחות חולפים. כלומר, בעוד שאובייקטים עכשוויים עשויים להיות חולפים באופן נתפס, אין זה נובע שגם זה שתופס אותם הוא חולף באותה מידה.

כמובן, בין אם הנתונים פנומנליים ובין אם לאו, הם עדיין עשויים להיות חולפים. עם זאת, לארעיות יש דרגות. נתונים עשויים להיות רגעיים בלבד, או שהם עשויים להופיע באופן רציף יותר לאורך תקופה ממושכת יותר. הסוגיה כאן אינה "חולף או נצחי", כפי

שמציגים זאת כמה פילוסופים בודהיסטים. הסוגיה היא "רגעי או רציף" - כאשר הנצחי הוא המקרה הקיצוני של המשכיות. זוהי טעות אנליטית להתעלם או להוציא מתקופות קיום אקראיות הארוכות מ"רגע" זמן וקצרות מ"נצח".

יתר על כן, כפי שכבר צוין, הטענה הבסיסית שכל התופעות, או לצורך העניין כל האירועים שאינם תופעות, הם חולפים אינה דבר שניתן לצפות בו ישירות - אלא ניתן להתבסס עליו רק על הכללה. אין הכרח לוגי *אפריורי* לגבי הצהרות אונטולוגיות כאלה - הן מחויבות אפיסטמולוגית להיות אינדוקטיביות. גם אם כל ההופעות שחוויתי או אתה עד כה נראות חולפות, עדיין יתכנו קיומים נצחיים שהחולפות שלנו עצמה אינה מאפשרת לנו לצפות בהם.

לעומת זאת, רק ישות נצחית יכולה *לחוות* את הנצח - וזה ייקח לישות כזו... נצח לעשות זאת (לא רק כמה שעות, ימים או שנים של מדיטציה)! [68]עם זאת, אין בכך כדי לשלול את האפשרות לייחס נצח לדברים מסוימים על בסיס דדוקטיבי מושגי. לדוגמה, אני יכול לאשר שחוקי המחשבה הם אמיתיים לנצח, מכיוון שהם בלתי ניתנים לערעור; או שוב, אני יכול לאשר שכל הסתירות או ההדרות של אמצע הן שקריות לנצח.

---

[68] איני בטוח באמיתותה של אמירה זו שלי. בעבר טענתי (בין היתר כדי לספק טיעון לטובת הדוקטרינה שאלוהים יכול לחזות את העתיד) שסוגיה זו תלויה בטווח הזמן שצופה יכול לתפוס בבת אחת. ככל שאדם נמצא גבוה יותר מבחינה רוחנית, כך "רגע" זמן מכסה זמן רב יותר. אלוהים, שהוא "מעל הכל", בשיא הפרספקטיבה הרוחנית, יכול לראות את כל הזמן (את כל הדברים שאנו מסווגים תחת הכותרות עבר, הווה ועתיד) כרגע ההווה. באופן יחסי, כאשר אנו בני האדם עושים מדיטציה, ההווה ארוך יותר, כלומר, "רגע" הזמן שתשומת ליבנו יכולה לכלול בבת אחת מורחב. לפיכך, אדם (ייתכן) לא צריך לחכות לנצח כדי לחוות את הנצח, אלא בסופו של דבר עשוי לעשות זאת באמצעות התעלות רוחנית. ייתכן שזו חוויית "העכשיו הנצחית" שאנשים רבים דיווחו עליה. שימו לב בנוסף, שאם נקבל השערה זו, עלינו ליישם אותה לא רק על אירועים חיצוניים (כלומר, חוויות פיזיות ומנטליות פנומנליות) אלא גם על חוויה פנימית (כלומר, אינטואיציות של קוגניציות, רצונות והערכות עצמיות). האחרון קשה יותר, בעייתי יותר, משום שהוא מרמז על כך שההוויה והחוויה *של האדם* כבר נצרכו, כלומר כולם מוזגים להווה. ובכל זאת, מדוע לא?

יתר על כן, בודהיסטים מייחסים, באופן מרומז, אם לא במפורש, סוג של נצחיות לבסיס הקיומי שבתוכה או מתוכה צצות כל התופעות החולפות. כלומר, למרות שקיימים פרטים עשויים להיות כולם חולפים, עובדת הקיום כשלעצמה היא נצחית. לכן, הטיעון שלהם אינו באמת נועד כהכחשה של כל קביעות שהיא (כפי שהוא מוצג לעתים קרובות), אלא באופן מתון יותר כהכחשה של קביעות של קיימים פרטיים, כלומר, לרסיסים של השלם. וכמובן, מנקודת מבט זו, התובנה שלהם נכונה.

2. לא מהות, אלא ישות

פילוסופים בודהיסטים הדגישו את רעיון הארעיות, במטרה להכחיש את קיומן של "מהויות" הן בתחום האובייקטיבי והן בתחום הסובייקטיבי. עם זאת, מהות ארעית אינה סתירה במונחים. משמעות הדבר היא ששאלת המהויות מורכבת יותר מאשר רק סוגיה של ארעיות. מספר סוגיות אפיסטמולוגיות ואונטולוגיות מעורבות בשאלה זו. הצבענו על חלק מהסוגיות הללו בפרקים הקודמים.

באשר לתחום האובייקטיבי, הכולל את האובייקטים החומריים והמנטליים של החוויה, כלומר התופעות הנחוות לכאורה דרך החושים או בתודעה – היגיון זה הוא שלעולם איננו תופסים "מהויות" מוצקות, אלא רק תופעות המשתנות ללא הרף; מכאן, הם מסיקים, האובייקטים שאנו מתייחסים אליהם הם "ריקים".

בתגובה, הייתי אומר שזה נכון שאנשים רבים מדמיינים של"ישויות" שאנו מתייחסים אליהן במחשבה (למשל כלב) יש ליבה בלתי משתנה כלשהי (קראו לזה "כלבות"), שנשארת קבועה בעוד שהשינויים והתנועות השטחיים שאנו צופים בהם מתרחשים, ומאפשרים לנו לסווג מספר פרטים תחת כותרת משותפת (כלומר, כל הכלבים הפרטיים כ"כלבים").

אבל כמובן, אם נבחן את תהליכי החשיבה שלנו ביתר קפידה, נצטרך לשנות מעט את נקודת המבט הזו. אנו אכן "מגדירים" אובייקט מסוים על ידי התייחסות לתכונה קבועה לכאורה (או צירוף של תכונות) בו - שהיא רצוי ממשית וסטטית, אם כי (אגב) ייתכן שהיא אפילו פעולה רגילה או תנועה חוזרת או פוטנציאל גרידא.

שימו לב גם, ייתכנו יותר מתכונה אחת הרשומה כהגדרה - כל עוד כל תכונה קבועה לאורך כל קיומו של אותו אובייקט והיא ייחודית לו. התכונה המגדירה אינה בולטת כייחודית בצורה כלשהי, ובמקרים מסוימים אנו עשויים לבחור באופן שרירותי מועמד אחד מבין רבים.

עם זאת, הגדרה לעולם אינה תובנה ישירה ופשוטה כפי שהיא עשויה להיראות לעיתים. היא דורשת פעילות רציונלית מורכבת, הכוללת השוואה וניגוד בין היבטים ושלבים שונים של האובייקט הבודד, ובין אובייקט זה לאחרים שנראים דומים לו במובנים מסוימים אך שונים ממנו באחרים, ובין סוג זה של אובייקט לכל האחרים. לפיכך, התכונה המשמשת כהגדרה ניתנת לידיעה רק באמצעות אמצעים מושגיים מורכבים.

לכן, ההפרדה המנטלית שלנו של תכונה אחת מהאובייקט כולו או מקבוצת האובייקטים היא מלאכותית. ויתרה מכך, ההתייחסות שלנו לכל המופעים הדומים לכאורה של תכונה זו כתכונה "אחת" נותנת רושם של אחדות אובייקטיבית, כשלמעשה האחדות נמצאת רק בתודעת הצופה (אם כי אין זה הופך אותה ללא מציאותית). בקיצור, ההגדרה היא רק הפשטה. היא אכן קיימת במובן מסוים באובייקט כשלם, אך ניתן להבחין ביניהם מהשלם רק באמצעות קוגניציה ורציונליזציה.

לכן, האובייקטים החומריים והמנטליים שאנו תופסים אינם אלא אוספים שרירותיים פחות או יותר של תופעות, שביניהן אחת או יותר נבחרת על ידינו מטעמים שונים כ"מהותיות". ה"מהות" היא פוטנציאל שניתן לממשו רק יחסית לצופה רציונלי; אין לה קיום ממשי עצמאי כאשר אין צופה נוכח. ההגדרה נותנת לנו "ידיעה" מנטלית על אובייקטים, אך היא אינה תחליף להם.

ישות אינה *רק* הגדרתה. ישות היא סך כל אינספור תכונות ואירועים הקשורים אליה; חלקן חלות עליה לאורך כל קיומה (בין אם קיומה חולף או נצחי) וחלקן חלות עליה רק בחלק/ים מקיומה (כלומר, בעלות משך זמן קצר יותר). למרות שהתכונה המגדירה חייבת להיות כללית (ובלעדית) לאובייקט המוגדר, אין זה נובע מכך שתכונות שאינן משמשות או שלא ניתן להשתמש בהן להגדרה חדלות להיות "שייכות" באותה מידה לאובייקט.

זה נאיבי באופן בלתי נסלח לדמיין את מהותה של ישות כמעין רוח רפאים של האובייקט החוצה אותה. למעשה, הישות היא אחת - כל

אוסף נסיבות שקורה כדי לבנות אותה. ההבחנה של מהות בה היא מדד פרגמטי הדרוש למטרות ידע - זה לא מרמז על כך שלתכונה המדוברת יש קיום נפרד למעשה. התכונה הנבחרת היא בהכרח היבט אחד מני רבים; היא עשויה להיות רק פינה זעירה של הישות כולה.

לכן, אנו עשויים להסכים בקלות עם הבודהיסטים שאובייקטים בעלי שם או מחשבה הם "ריקים"; כלומר, לא מדויק להתייחס לכל אובייקט כאל אובייקט בעל ליבה קבועה מגדירה, בין אם פנומנלית ובין אם לא פנומנלית. אבל הבודהיסטים ממשיכים משם ומיישמים את אותה היגיון על הסובייקט (או הנשמה) - וכאן אנו עשויים לחלוק על כך בצורה קיצונית יותר.

הם רומזים שהסובייקט של הקוגניציות עצמו נתפס באמצעות תופעות, כלומר כמו כל אובייקט אחר. לרעיון זה שלהם יש אמינות מסוימת לכאורה בשל העובדה שהם מבלבלים בין הסובייקט לתופעות המנטליות ה"פנימיות" שלו [69]. אך למרות שתופעות כאלה הן אכן פנימיות *בהשוואה* לתופעות פיזיות המורגשות בגוף או מעבר לו, הן חיצוניות למדי בהשוואה ל"נשמה".

כל מי שמתבונן מעט לא יתייחס, נניח, לחומר החלום שחלם כאל עצמו. המודעות העצמית שלו היא התודעה של משהו פנימי אף יותר מחומר הדמיון. הוא זה שחווה ומייצר את הדמיון. הנשמה אינה תופעה - אין לה ריח, טעם, מוצקות, מנגינה או צבע; היא משהו לא-פנומנלי.

---

[69] ראו את הדוקטרינה הבודהיסטית של חמש קבוצות המרכיבים. בדוקטרינה זו, הקבוצות הרביעית והחמישית, הכוללות את ה"דטרמיננטים" ואת "הכושר הקוגניטיבי", מטעות במיוחד, בכך שקוגניציה, רצון והערכה, שלושת הפונקציות של העצמי, מוצגות שם מבלי להזכיר את העצמי, כאירועים פנומנליים רגילים. כלומר, הדוקטרינה מבצעת *petitio principii* , על ידי תיאור אירועים נפשיים באופן שמשמיט במכוון הכרה מילולית בעצמי הבסיסי, כך שנראה כאילו מגיעים למסקנה (הידועה מראש) שאין עצמי. לא ניתן הסבר, למשל, כיצד אנו מבחינים בין שתי פעולות זהות באופן פנומנלי, תוך התחשבות באחת כרצון אמיתי של האדם, ובשנייה כאירוע תגובתי או מקרי - שכן הבחנה כזו (הכרחית כדי לאמוד דרגות אחריות) אפשרית רק באמצעות ידיעה עצמית, כלומר התבוננות פנימית בעצמי הלא-פנומנלי של האדם, והם החליטו מראש באופן דוגמטי לא לקבל את קיומו של עצמי מכיר, רוצה ומעריך.

העצמי אינו נתפס כאובייקט בדרך של תופעות נפשיות (כפי שמציעים הבודהיסטים), אלא מורגש באופן ישיר בדרך של סובייקט התופס את עצמו (לפחות כאשר הוא תופס דברים אחרים, או כאשר הוא מתבטא באמצעות רצון או הערכה). נשמתנו אינה "מהות" משוערת של חוויות *הפנומנליות המנטליות שלנו* ; זוהי חוויה מסוג שונה לחלוטין.

כמובן, עדיין ניתן לטעון שגם אם נניח שפעולות של קוגניציה, רצון והערכה הן אירועים לא-פנומנליים, הידועים על ידי אינטואיציה עצמית – פעולות כאלה הן אירועים רגעיים בלבד, שאינם בהכרח מרמזים על המשכיות לא-פנומנלית בסיסית (עצמי מתמשך). יש להודות, העובדה שאיננו יכולים לראות, לשמוע, להריח, לטעום או לגעת פיזית או נפשית בפעולות העצמי אינה מרמזת באופן הגיוני שהעצמי מתמשך.

עם זאת, שימו לב כי טיעון זה הוא בעד האפשרות שהעצמי עשוי להיות ארעי – הוא אינו מהווה טיעון נגד קיומו של עצמי (בין אם מתמשך ובין אם קצר מועד) העומד בבסיס כל פעולה של הכרה, רצון או הערכה. כלומר, תפקודים אלה אינם נתפסים ללא *מישהו* שחווה, ירצה ובוחר, גם אם ניתן להעלות על הדעת שהאדם שעושה זאת אינו שוהה זמן רב יותר מאותו רגע.[70]

להכחיש שקוגניציה, רצון והערכה כרוכים בהכרח בעצמי, פירושם להציב את האירועים לכאורה הללו תחת משטר אטיולוגי של דטרמיניזם טבעי או ספונטניות. זה מכניס רצון תחת סיבתיות מכניסטית או מקריות - כלומר, זה למעשה מכחיש את קיומו של רצון חופשי.

באופן דומה, זה מרמז שאין בידיעה יותר מאשר אחסון סמלים במכונה (כאילו ל"מידע" המאוחסן במחשב יש ערך ידע כלשהו ללא בני אדם שיכירו ויבינו אותו, כלומר כאילו מחשב יכול אי פעם *לדעת*). ושוב, זה מרמז שהערכה או חוסר ערך אינם רלוונטיים יותר לישות חיה (ובמיוחד בעלת תבונה) מאשר לאבן.

---

70 שימו לב היטב שאני נזהר לומר את *האפשרות* שהעצמי הוא ארעי; דבר שאינו שולל את האפשרות השווה שהעצמי הוא קבוע. עצם העובדה שהקוגניציות, הרצונות והערכות של העצמי הן ארעיות אינה מאפשרת לנו כשלעצמה להסיק מסקנה כלשהי לגבי קביעותו או ארעיותו של העצמי. יש צורך בשיקולים נוספים כדי להסיק את המסקנה האחרונה.

הסילוק האפקטיבי של שלוש הקטגוריות הללו (כלומר, ידיעה, רצון והערכה) על ידי בודהיסטים (ואגב, חומרנים קיצוניים) הוא ללא הצדקה הגיונית, משום שהוא סותר לחלוטין את הניסיון המשותף.

ייתכן שהבלבול נגרם או מונצח בחלקו עקב דו-משמעיות. מכיוון שאנו משתמשים לעתים קרובות במילה "נפש" - או לחלופין, לפעמים, "תודעה" - במובן רחב ורחב, הכולל את הנשמה, ניתן להניח שהנשמה דומה לתופעות נפשיות במהותה. אך הנשמה והנפש קרובים זה לזה רק במובן המרחבי, אם בכלל. הנשמה אינה עשויה מחומר מנטלי או מתודעה - הנשמה משתמשת בתודעה כדי להתבונן באירועים נפשיים ופיזיים (ואכן, בעצמי האינטימי שלה).

העצמי או הנשמה אינם הפשטה של תופעות נפשיות או פיזיות. הם מקבלים ומכירה מידע נפשי וחומרי (ובעקיפין בוחרים ורוצים אירועים נפשיים וחומריים) - אך אינם זהים למידע (או אירועים) כאלה.

רק אירועים אינטואיטיביים של קוגניציה, רצון והערכה יכולים להיחשב כחלקים אמיתיים של הנשמה, ואחריות ישירה שלה. וגם כאן, יהיה זה לא מדויק בהכרח להשוות את הנשמה לתפקודים אלה. גישה פוזיטיביסטית כזו היא השערה שיש לאמץ באופן אינדוקטיבי רק אם לא נמצא סיבה טובה לאמץ את ההשערה החלופית שהנשמה היא יותר מהראיה לתפקודה.

לפיכך, לא ניתן לפרש את הארעיות הבלתי נמנעת של העולם הפנומנלי כמרמזת בהכרח על ארעיות דומה עבור העצמי. אפילו אם נניח שאובייקטים חומריים ומנטליים הם "ריקים", אין זה נובע מכך שהעצמי הוא לא-ישות, כלומר לא קיים כיחידה נפרדת. העצמי אינו חומר או ישות חומרית או מנטלית - אלא הוא חומר וישות לא-פנומנלית. אנו יכולים בצדק לתייג את החומר הנפרד הזה כ"רוחני" ואת הישות הזו כ"נשמה".

שימו לב היטב שתיוג כזה אינו שולל את הרעיון, שהוצג קודם לכן, שהאינדיבידואליזציה של הנשמה האינדיבידואלית מתוך המהות הרוחנית האוניברסלית או הנשמה האוניברסלית היא בסופו של דבר אשליה. לפיכך, אנו יכולים בהחלט להתייחס לנשמה כארעית באינדיבידואליותה, בעוד שאנו רואים את מהותה הרוחנית כנצחית.

במבט לאחור, זו פחות או יותר הדרך בה אנו רואים גם את התחום הפנומנלי - כמורכב מישויות אינדיבידואליות אשליות ארעיות

המתפתחות במצע אוניברסלי אמיתי וקבוע. האשליות שלהן נובעת בעיקר מהקונבנציונליות של גבולותיהן האינדיבידואליים.

בשלב זה, אם כן, אנו מוצאים את עצמנו עם שני תחומים "מוניסטיים" - האחד מוליד תופעות חומריות ומנטליות והשני מוליד ישויות רוחניות (נשמות). ברור ש"מוניזם" כפול כזה אינו קוהרנטי מבחינה לוגית! לכן עלינו להניח ששני תחומים חופפים לכאורה אלה הם בסופו של דבר איכשהו אותו דבר.

אז אולי סגרנו מעגל, והדעות שלנו בסופו של דבר חופפות פחות או יותר את אלו של הבודהיסטים. אולי כדאי לנו להדגיש, במקום זאת, את ההבדל בינינו בנוגע *להמשכיות* .

על פי התיאוריה הבודהיסטית, לעצמי אין המשכיות, כלומר העצמי שלנו היום אינו אותו אדם כמו העצמי שלנו אתמול או מחר. מנקודת מבט זו, הם *קשורים זה בזה באופן סיבתי* , במובן שקבוצות קודמות של תופעות המרכיבות עצמי "גורמות" לתופעות מאוחרות יותר - אך אין *חוט של קביעות* שניתן לזהות אותו כבסיס לאותה ישות. לא מדובר ברצף גרידא של אירועים נפרדים לחלוטין; אך גם אין זהות מהותית בין האירועים.

עם זאת, רבים (כולל אני) מתנגדים לתיאוריה זו מטעמים שונים. בעוד שאנו עשויים להודות שניתן באופן הגיוני להתייחס לעצמי (כלומר, להיות סובייקט וסוכן) כאל נקודתי בכל רגע מבלי להניח את התמשכותו על פני חיים שלמים, עלינו להבין שהנחה כזו מבטלת כל אפשרות לוגית למושג של אחריות מוסרית על פעולות העבר.

אם אדם אינו עוד אותו אדם שביצע מעשה מוסרי או מרושע בעבר, אזי איש אינו יכול לתבוע מעשה טוב או לתגמל אותו, ואין להאשים איש או להעניש אותו על פשע. למעשה, באופן מדויק, עושה המעשה אינו קיים עוד. באופן דומה, במבט קדימה, אין מה להרוויח או להפסיד לכל סוכן בעשיית משהו, שכן עד למועד בו צצות תוצאות כלשהן של הפעולה, הסוכן כבר נעלם.

במסגרת כזו, כל מוסר אישי והרמוניה חברתית ייהרסו לחלוטין. לא תהיה שום הצדקה להימנעות מחטא או לחתירה למידות טובות. אפילו החתירה להגשמה רוחנית תהיה אבסורדית. כמובן, יש אנשים שלא מתנגדים לאפשרות כזו, שמשחררת אותם מכל חובה או אחריות מוסרית ומאפשרת להם להשתולל.

ספק רב אם הבודהיזם (בהתחשב במטרותיו ובדאגותיו הכלליות) תומך בתזה ניהיליסטית שכזו [71]. בכל מקרה, נקודת מבט כזו אינה יכולה להיחשב אמינה, לאור כל התצפיות והטיעונים לעיל.

3. הקלה מהסבל

אנשים רבים רואים במדיטציה נווה מדבר רגעי של שלווה, מפלט מהמולת העולם, תרופה נגד הלחצים והמתחים של חיי היומיום. הם משתמשים בה כדי לקבל מעט שלווה ורוגע יומיומיים, כדי "להתרכז" שוב ולהחזיר לעצמם שליטה עצמית, כדי להתמודד טוב יותר עם חייהם. אף על פי כן, אם יתרגלו אותה באופן קבוע, לאורך זמן מספיק, למשך מספיק זמן מדי יום, הם בוודאי יגלו בכל מקרה את יתרונותיה הרוחניים הגדולים והקיצוניים יותר.

מטרה כללית אחת של מדיטציה שלא הזכרנו עד כה היא הקלה מסבל. כולנו, במידות שונות, בזמנים שונים של חיינו, חווים סבל - ואף אחד לא באמת אוהב אותו [72]. הרצון להימנע מסבל או להיפטר ממנו הוא לעתים קרובות הדחף או המניע העיקרי למדיטציה, לפני שאנו מפתחים פרספקטיבה רחבה יותר (כמו "התפתחות רוחנית", למשל) הקשורה לתרגול זה.

לכן, "שחרור" מתפרש לעתים קרובות כ"שחרור מסבל", לפני שהוא מובן כ"שחרור ממגבלות הרצון". שתי פרשנויות אלו אינן סותרות כפי שהן עשויות להיראות, משום שסבל הוא *השפעה שלילית. מרצון* , כך שכאשר אנו משחררים את עצמנו מהראשון, אנו חווים את שחרורו של האחרון. שביעות רצון, ההפך הגמור מסבל, מרמזת על חיים זורמים בצורה חלקה.

הקשר בין מדיטציה להקלה מסבל אינו תמיד פשוט וישיר. למרות שנכון שעם הזמן מדיטציה הופכת את האדם לחסין מפני הפרעות רבות, היא עשויה בתחילה, לזמן מה, להפוך אותנו לרגישים הרבה

---

[71] למרות שנראה שהפילוסוף הבודהיסטי נגרג'ונה נהנה מכך.

[72] אפילו לא מזוכיסטים, המשתמשים בסוג אחד של כאב כפתרון לכאב מסוג אחר. לדוגמה, הם עשויים לרדוף אחר כאב פיזי כדי להימנע מהתמודדות עם תחושת אשמה כלשהי או כדי לשכוח חווית ילדות לא נעימה.

יותר אליהן [73]. כשאנחנו פחות מודעים, היכולות שלנו מתפקדות בדרכים גסות יותר, כך שאנו מרגישים פחות. ככל שאנו מעדנים את היכולות שלנו והופכים מודעים יותר, אנו באופן טבעי מרגישים בצורה ברורה יותר. מסיבה זו, מודט עשוי אף לעיתים למצוא שלווה פנימית מעט מפחידה ולבנות לה התנגדות, כמו מישהו שנמנע בזהירות ממשטח שהוא חושד שיש בו מטען חשמל סטטי [74]. גם לשלווה צריך להתרגל.

אין לבלבל בין סבל לכאב, אלא מתייחס לתגובה הפסיכולוגית שלנו לתחושות כאב. יש אנשים שלא יכולים להתמודד עם כאב מורגש כלל; בעוד שאחרים, למרות שהם חשים את אותו כאב, לא לוקחים אותו ללב באותה מידה. יתר על כן, סבל מתייחס לא רק לכאב שחווינו, אלא עשוי להתייחס לחוסר הנאה; כלומר, לתסכול של חוסר קבלת הנאה שייחלנו לה או ציפינו לה, או של אובדן הנאה שהייתה לנו לזמן מה.

כל זה כמובן נוגע לכאב או הנאה נפשיים כמו גם לכאב גופני. כאב או הנאה יכולים להיות מורגשים כתחושה פיזית גרידא (למשל, אצבע שרופה או צביטה של רעב); או כתחושה ויסצרלית המתרחשת בגוף אך יש לה סיבה נפשית (למשל, פחד קר בבטן או אהבה חמה בחזה); או שוב, כחוויה נפשית גרידא (למשל, תחושה מעורפלת של דיכאון או התרוממות רוח).

סבל מתייחס בעיקר לכאב ממשי; אך לעתים קרובות הוא מתייחס לכאבים זכורים או צפויים. לדוגמה, אדם עשוי לסבול במשך שנים מחוויית ילדות רעה; או שוב, אדם עשוי לסבול רבות בציפייה למשימה גדולה וקשה שעליו לעשות בקרוב. סבל יכול להתייחס גם לדברים מופשטים או מושגיים, בין אם בעבר, בהווה או בעתיד. לדוגמה, אדם עשוי לסבול מהעוול הכללי של החיים. בכל המקרים

---

[73] אדם המתרגל מדיטציה בקושי יבחין ברעש חזק פתאומי כמו פיצוץ, אך ימצא "מוזיקה" כמו רוק או טכנו (למעט יוצאים מן הכלל רגועים) בלתי נסבלת לחלוטין! בניגוד לאדם שאינו תרגל מדיטציה, שעשוי לקפוץ מפחד למשמע הפיצוץ, אך ימצא מוזיקה משימורים מרגיעה.

[74] התנגדות כזו כונתה "אימה מהארה". למעשה, רוב האנשים ששמעו על מדיטציה אך מעולם לא העזו לנסות אותה, חשים אימה זו. הם חושבים שהם איכשהו יאבדו ויטבעו בים ההארה. ואכן, הם יעשו זאת - במובן שהם יאבדו את האינדיבידואליות שלהם. אבל מה שחשוב להבין הוא שהסיכוי הזה אינו מפחיד אלא סיבה להתרוממות רוח.

הללו, עם זאת, מורגשים כמה רגשות שליליים קונקרטיים בהווה, וניתן לפרש את הסבל כמתייחס אליהם.

במרכז הלימוד הבודהיסטי עומדת עובדת הסבל האנושי. דבר זה מתבטא בארבע האמיתות הנאצלות שלימד מייסד דת זו, דהיינו: (1) שהחיים הם סבל, כלומר שסבל מסוג זה או אחר הוא בלתי נמנע בקיומם של יצורים חיים כמונו; (2) שלסבל כזה יש סיבה, כלומר התקשרויותינו *לדברים* של העולם הזה, תשוקתנו להנאות וסלידתנו מכאבים; (3) שאנו יכולים להיפטר מסבל, אם ניפטר מסיבתו (התקשרות); ולבסוף, שהדרך להיפטר מסבל היא דרך דרך שמונה הנתיבים.

רשימת האמצעים האחרונה כוללת מדיטציה, ככלי יעיל מאוד לגילוי ההיקשרות של האדם והדרכים להתנתק מההתמכרות שלו אליהן. ברגע שמתחילים לתרגל מדיטציה, מגלים את כוחה לגרום לנו להיות אדישים יחסית לכאב או לחוסר הנאה - כלומר לגרום לנו לסבול פחות בקלות ובצורה עזה.[75]

בודהיסטים טוענים, בנוסף, שהמכשול האולטימטיבי לחופש מסבל הוא אמונה בעצמי - שכן להיות בעל עצמי פירושו להיות בעל *אינטרסים מסוימים* , ולכן לחוות כאב כאשר אינטרסים אלה מתסכלים (כפי שזה בלתי נמנע במוקדם או במאוחר) והנאה כאשר הם מסופקים (לרגע). מכאן נובע, לדעתם, ששחרור מסבל (האמת הנאצלת השלישית) לא היה מתקבל על הדעת, אם לא היו מקדמים את "ריקנות" העצמי. שכן רק "לא-עצמי" יכול להיות חופשי מהמכות הטמונות בעולם ארעי כמו שלנו.

עם זאת, אני מבקש לחלוק על דוקטרינה זו, לא כדי לדחות אותה באופן גורף, אלא כדי לציין שדוקטרינה חלופית אפשרית באותה מידה. נוכל לטעון באותה מידה, מנקודת מבט מונותאיסטית, שכאשר הנשמה האינדיבידואלית מתמוססת בחזרה בנשמה האוניברסלית, שהיא אלוהים, היא חופשית מכל כפיפות לגחמותיו של עולם חומרי-מנטלי זה. אשליית האינדיבידואליזציה, ולא האשליה לכאורה של עצמיות, עשויה להיחשב כסיבה מספקת

---

[75] ביוגה, מלמדים גישה הנקראת *פראטיהארה* , הכוללת התמקדות ברורה בכאב שאדם חש, הערכת רגועה של היקפו ועוצמתו המדויקים; לאחר זמן מה, כאב שנבחן כך נוטה להיעלם או לפחות הוא מרגיש פחות דחוף. זהו, אם כן, סוג של ניתוק או התעלות מעל כאב - לא באמצעות הימנעות ממנו, אלא באמצעות התמודדות איתו.

לחשיפה לסבל; והסרת סיבה זו עשויה להספיק כדי להסיר את הסבל.

שוב אני מדגיש: הוויכוח על העצמי הוא תיאורטי ואינו משפיע (לדעתי) על יעילות המדיטציה.

הלקח המעשי שיש ללמוד מהתורה הבודהיסטית הוא חשיבותה של "התקשרות" בפסיכולוגיה האנושית. ההבנה הזו, ששורש הסבל הוא הרדיפה אחר הנאות כביכול, או הימנעות מכאבים, היא מרכזית. חרדה, תסכול, עצב, כעס, אכזבה, דיכאון - רגשות כאלה הם בלתי נמנעים תחת משטר ההתקשרות, לאור ארעיותם של כל הערכים היומיומיים.

אם רודפים אחר הנאה ארצית מכל סוג שהוא, בסופו של דבר יסבול מכאב. אם המרדף אחר הנאה מצליח, הצלחה כזו היא בהכרח קצרת מועד, והאדם נידון להגן על הנאה קיימת או לרדוף שוב אחר הנאה, או שיחוש כאב על אובדנו. אם המרדף אחר הנאה אינו מצליח, האדם חווה את הכאב של אי השגת מה שרצה, והוא נידון להמשיך לנסות שוב ושוב עד להצליח. באופן דומה, הימנעות מכאב היא עבודה במשרה מלאה שאין לה סוף באופק - כאב בפני עצמו.[76]

לכן, חכם להימנע מהיקשרות, ולפתח גישה מרוחקת יותר להיבטים הנמוכים יותר של החיים. זה לא רק מציל את האדם מסבל עתידי, אלא גם משחרר את האנרגיות שלו למרדף אחר ערכים רוחניים מתמשכים.

מדיטציה עוזרת לנו (לעצמי, לנשמה) להתייחס לרגשות שחווים בגוף ובנפש, וכך להתעלות עליהם. ניתן להבין זאת על ידי הניגוד בין שתי צורות טענה:

- "אני מרגיש [תחושה כזו או אחרת]", ו
- אני חווה [תחושה מסוימת של גוף-נפש]".

שני משפטים אלה עשויים להיחשב שקולים לכאורה - אך המבנה השונה שלהם נועד להדגיש הבדלים סמנטיים חשובים. ב-(א),

---

[76] סבל לובש צורות רבות ומורכבות. קחו לדוגמה את התסכול של אדם עשיר, שכבר יש לו כל מה שהוא יכול להזדקק לו או לרצות, ולכן אינו מוצא שום דבר חדש לבזבז עליו את כספו. הוא אינו חופשי מהיקשרות חומריות, יש לו את האמצעים החומריים הדרושים, אך לעולם אין שום דבר נוסף או חדש להציע לו. זוהי סכנה של עושר - משום שהנטייה במצבים כאלה היא לפנות לתחושות חדשות, מעוותות יותר ויותר.

הנושא "אני" הוא מונח מעורפל, והפועל והמשלים שלו נלקחים כפשוטם. ב-(ב), הנושא "אני" הוא מונח ספציפי יותר, והפועל והמשלים מכוונים בצורה ברורה יותר.

ב-(א), הסובייקט רואה את פעולת התחושה כפעולה בפני עצמה, כהרחבה של עצמה. ב-(ב), הסובייקט טוען רק לעובדה הקוגניטיבית של החוויה, ורואה בכל דבר אחר כאובייקט בלבד ביחס לפעולה קוגניטיבית בלעדית זו. לכן, משמעות ה"אני" שונה בבירור בשני המשפטים: ב-(א), הכוונה היא לאגו, ואילו ב-(ב) הכוונה היא לעצמי או לנשמה.

זה כדי להמחיש שכדי להתעלות מעל רגשות, עלינו להפוך אותם לאובייקטיביים, וליתר דיוק לזהות את ה"אני" או את העצמי שלנו עם המימד הרוחני (או הנשמה) שלנו ולא עם הגוף והנפש שלנו.

10. שיח לא הגיוני

לקוח מתוך "הרהורים לוגיים ורוחניים" (2008-9), ספר 3, פרקים 8-10 ונספח 1.

1. משחק העליונות של אחד

אנשים שחושבים שחוק אי-הסתירה ו/או חוק האמצע המודר הם ברי-התכלית פשוט לא צפו וניתחו מספיק את היווצרות הידע בתוך עצמם. הם חושבים שזהו רק עניין של משחק עם מילים, והם חופשיים לטעון שדברים מסוימים עשויים להיות "גם א וגם לא א" ו/או "לא א וגם לא א". אבל הם לא שמים לב לאופן שבו שיפוט זה נוצר ונשפט בעצמו.

הם רואים ב"א' הוא א'" וכו' [77], אמירות מילוליות כמו כל אמירה אחרת, וחושבים שהם יכולים לשלול אמירות כאלה כמו כל אמירה אחרת, באומרם "א' אינו א'" וכו'. אבל למעשה, שלילה אינה אפשרית כפעולה רציונלית ללא קבלת *משמעות השלילה הטבועה בחוקים השני והשלישי של המחשבה* , בהשוואה לחוק הראשון של המחשבה. כדי לומר "לא" באופן משמעותי, עליי לקבל תחילה ש"א' לא יכול להיות לא א'" וש"אין אלטרנטיבה שלישית ל-א' ולא ל-א'". [78]

---

[77] אגב, אני שם לב שאנשים באינטרנט כיום מתייגים את שלושת חוקי המחשבה (LOI, LNC, LOT) ו-LEM, לשם קיצור. בטח, למה לא?

[78] ישנם לוגיקאים המקבלים את חוק אי-הסתירה כבלתי נמנע, אך רואים בחוק האמצע המודר כחומר שניתן להתכלות בו: תפיסה מודרנית זו היא די טיפשית. *שני* החוקים נחוצים ומופנים אליהם הן בלוגיקה דדוקטיבית והן בלוגיקה אינדוקטיבית. הם לא רק משמשים לאימות (למשל, של סילוגיזמים או של אינדוקציות פקטוריאליות), אלא גם מייצרים שאלות ומחקר (למשל, מה זה מרמז? או איזה קשר סיבתי ניתן להפיק מזה?). יתר על כן, הם תמונות ראי זה של זה, שנועדו להשלים זה את זה כדי למצות את כל האפשרויות, ובסופו של דבר הם מרמזים זה על זה, ושניהם מרמזים ומרומזים על ידי חוק הזהות.

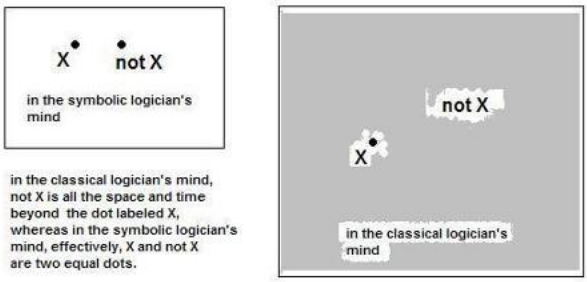
לנסות להציג הגדרה אחרת (פחות תובענית) של שלילה זה בלתי אפשרי, שכן עדיין יהיה צורך לחשוב על שלילה אמיתית (בצורה נסתרת או באמצעות מילים אחרות). המצאת "לוגיקה רב-ערכית" או "לוגיקה מעורפלת" אינה יכולה לבטל את הלוגיקה הדו-ערכית הסטנדרטית - האחרונה עדיין פעילה, גם אם ללא מילים, ברמה תת-הכרתית. אין לנו דרך לחשוב באופן מושגי ללא אישור והכחשה; אנחנו יכולים רק להעמיד פנים שאנחנו עושים זאת.

לוגיקאים "מודרניים" רבים כלואים כל כך בלוגיקה סמלית עד שאיבדו קשר עם המשמעויות המיועדות של הסמלים שלהם. מסיבה זו, הסמלים 'X' ו-'לא X' נראים שווי ערך להם, כמו 'X' ו-'Y'. אבל עבור לוגיקאים קלאסיים, בין מונח לשלילה שלו יש קשר מיוחד. השלילה של X מתייחסת לכל *דבר מלבד* X, כלומר לכל דבר שקיים או עשוי להיות ביקום כולו מלבד X.[79]

התרשים שלהלן ממחיש עד כמה אנשים אלה מדמיינים שלילה בצורה יעילה בצורה שונה:

איור 3. ויזואליזציות של שלילה

[79] שימו לב ששוני אינו מרמז על אי-התאמה. שני דברים, נניח X ו-Y, עשויים להיות שונים, אך תואמים - או אפילו לרמוז זה על זה. אנו מסוגלים היטב להבחין בין שני דברים (או מאפיינים של דבר/דברים מסוימים), גם אם הם תמיד מתרחשים יחד ולעולם אינם נמצאים במקום אחר. צירוף המקרים הקבוע שלהם אינו מונע מקיומו של הבדל אמפירי או אינטלקטואלי כלשהו ביניהם המאפשר ומסית אותנו לכנות אותם אחרת, ולומר ש-X אינו אותו דבר כמו Y. במקרה כזה, X כשלעצמו לא יכלול את Y, ו-"לא X כשלעצמו" יכלול את Y, למרות שאנו יכולים לומר ש-X מרמז על Y, ו-"לא X" מרמז על לא Y.



ברור שאם אדם מתייחס מבחינה מנטלית ל-'X' ול-'לא X' כאל תואמים, הוא לא יבין מדוע לא ניתן לאשר את שניהם או להכחיש אותם בו זמנית; החוק השני והשלישי של המחשבה ייראו לו כמשוגעים ומוסכמים. כדי לחזור לנקודת מבט רציונלית, אדם זה צריך להיות מודע לכוונה הרדיקלית של פעולת השלילה; היא אינה מותירה מקום לערבובים או לתערובות נוספות.

לוגיקה דו-קוטבית אינה רק "מוסכמה", מהסיבה הפשוטה שיצירת מוסכמה מניחה מראש שיש לנו בחירה בין שתי חלופות או יותר, בעוד שדו-קוטביות היא הדרך היחידה שבה מחשבה רציונלית יכולה להתקדם. איננו מסכימים באופן שרירותי עם דו-קוטביות, משום שהיא טבועה בעצם שאילת השאלה. לטעון שמשהו הוא מוסכם פירושו כבר להכיר בקונפליקט בינו לבין שלילתו, ובהיעדר דבר מובן בין השניים.

המניע מאחורי ניסיונותיהם של הוגים מסוימים להכחיש את חוקי המחשבה (כלומר, חוקי האישור וההכחשה הנכונים) הוא פשוט שאיפה של אגו "לנצח את המערכת", או ליתר דיוק (במקרה של פילוסופים מערביים) להתעלות על אריסטו (זה שהפך לראשונה את החוקים הללו לאובייקטים מפורשים למחקר). "אתה אומר X? אני 'אעלה את הרף' ואומר לא X (וכו') - וכך אראה שאני הגדול מכולם!"

זה לא סתם סטייה – אלא סוג של אינסטינקט הכחשה טבעי שהשתגע. שכן, למרבה הפלא, להכחיש הצעה כלשהי (כולל ההצעה שיש שלושה חוקי מחשבה) היא בעצם טבעה של ידיעה מושגית, מנגנון הגנה שנועד לוודא שכל הפרשנויות האלטרנטיביות של עובדות נלקחות בחשבון. זוהי בדיוק יכולת השלילה – זו שמולידה

את הצורך בחוקי המחשבה! הבעיה כאן היא שהיא מופנית כלפי עצמה – היא מיושמת יתר על המידה, מיושמת בצורה אבסורדית.

זה יכול להימשך אינסוף פעמים. נניח שאני אומר "א" (כלומר "א אבל לא לאא"), אתה עונה "לא א" (כלומר "לאא אבל לא א") [80]; אני עונה "גם א וגם לאא", אתה מתנגד ל"לא א וגם לא א"; מה אמרנו או השגנו? אולי עכשיו אגיד: "כל ארבע החלופות הללו"; ואתה תענה: "אף אחת מארבע החלופות הללו". אז אני גובר עליך, וטוען: "שתי שתי החלופות האחרונות הללו" ואתה עונה: "אף אחת מהן". וכן הלאה. לאן ולשם מה?

ניתן לשחק גרסה מורכבת יותר של אותו משחק של עליונות תוך התייחסות לחוקי המחשבה:

1. א' הוא א' (מאשר את חוק הזהות).
2. א' אינו א' (מכחיש את חוק הזהות).
3. גם (1) וגם (2). א' הוא א', ו-א' אינו א'. (תוך התעלמות מחוק אי הסתירה).
4. לא (1) ולא (2). א' אינו א', ו-א' אינו א' (בהתעלם מחוק האמצע המודר).
5. גם (3) וגם (4).
6. לא (3) ולא (4).
7. גם (5) וגם (6).
8. לא (5) ולא (6).
9. וכן הלאה וכן הלאה.

כך לגבי החוק הראשון של המחשבה; ובאופן דומה לגבי השניים האחרים. אין לנו רק בחירה של ארבע חלופות (ארבע הראשונות ברשימה לעיל), מה שנקרא 'טטרלם', אלא בחירה אינסופית של הכחשות של הכחשות של הכחשות... *כיצד בכלל נעריך את משמעותן של כל החלופות הללו מבלי להשתמש בחוקי המחשבה?*

---

[80] שימו לב שאם נתחיל להודות באפשרות הלוגית של "A ו-notA" (או של "לא A ולא notA"), אז לא נוכל עוד להזכיר את "A" (או "notA") בלבד, כי אז לא ברור אם אנו מתכוונים ל-"A עם notA" או "A בלי notA" (וכו'). זה רק מראה שבדרך כלל, כשאנו חושבים על "A" אנו מתכוונים " *בעיקר* ל-notA" - איננו רואים מונחים סותרים כתואמים.

כולן יהיו חסרות משמעות, משום שכל פרשנות מוצעת תהיה ניתנת להכחשה בתורה.

לפיכך, הניסיון להציע "לוגיקה אלטרנטיבית" רדיקלית, במקום הלוגיקה הסטנדרטית (האריסטוטלית), הוא למעשה *סופה של כל לוגיקה מובנת* , פירוקה של כל רציונליות. זו אינה אופציה משמעותית אלא מניפולציה חסרת תועלת של סמלים חסרי משמעות. שום דבר מזה לא הגיוני; זוהי רק ערימת מילים כדי ליצור אשליה אופטית של עומק. אנשים העוסקים במשחקים מטופשים כאלה לא צריכים לקבל מעמד של "לוגיקאים".

2. בשיח הבודהיסטי

ההתנגדות של חלק מהלוגיקאים המערביים ל(אחד או יותר) מחוקי המחשבה היא בעיקר משחקי סמליים נאיביים, ללא כל התבוננות אפיסטמולוגית או אונטולוגית מעמיקה; התנגדות לחוקים אלה המצויה בחלק מהספרות הבודהיסטית היא ברמה שונה למדי [81]. אך אנו יכולים, עם מעט מאמץ של התבוננות, להסביר את האנטינומיות לכאורה בשיח שלהם.

כאשר פילוסופים בודהיסטים משמיעים הצהרות בצורת "לא X ולא לא X", אין לראותן (או לא תמיד) ככאלו העוסקים באנטינומיה, או בדחיית חוקי המחשבה. במקום זאת, הצהרות כאלה הן ביטויים מקוצרים המתכוונים ל: "אל תחפש את X ואל תחפש את לא X", או "אל תחשוב את X ואל תחשוב את לא X", או "אל תגיד את X ואל תגיד את לא X", או "אל תיצמד ל-X ואל תיצמד לא ל-X", או דברים דומים.[82]

כאשר מובהרים כך, הצהרות בצורה שטחית מסוג "לא X ולא X" (או באופן דומה, במקרים מסוימים, "גם X וגם לא X") נראות כתואמות לחלוטין את ההיגיון. שכן חוקי המחשבה אינם מכחישים

---

81 אני כמובן מכליל קצת יותר מדי כאן, לשם הדגשה. ישנם כמובן לוגיקאים מערביים מנוסים יותר ולוגיקאים מזרחיים (כולל בודהיסטים) פחות מנוסים. מקרה של האחרון שטיפלתי בו בפירוט מסוים בעבודות קודמות הוא נגרג'ונה.

82 לדוגמה, להלן המלצה להימנע מטענות של אמת או שקר: "אל תאשרו ואל תכחישו... ואתם כבר מוארים כמוני." *סוטרה של חוכמה עליונה* , פסוק 30 - בתוך ז'אן ארקל (תרגומי מצרפתית).

שאי אפשר *לחפש גם* 'X' וגם 'לא X', או לצורך העניין גם 'גם X וגם לא X', או אפילו 'לא X וגם לא X'. באופן דומה, בנוגע *לחשיבה* כך או אחרת, או *לטענה* כך או אחרת, או *להיצמדות* לזה או לזה, וכו'.

חוקי הלוגיקה יאמרו רק שאי אפשר בו זמנית 'לחפש את X' וגם ' לא לחפש את X', וכן הלאה. הם לא אומרים שאי אפשר בו זמנית 'לחפש את X' וגם ' *לא לחפש את* X', וכן הלאה. המצב האחרון רק קובע שהסוגיה של X או לא X צריכה להישאר *בעייתית* . בעיה לא פתורה אינה אנטינומיה. הדבר היחיד שאנחנו יכולים לומר הוא שבעוד שהבודהיזם עשוי להיחשב כמצווה עלינו לקבל אי ודאות כזו כסופית, ההיגיון המערבי ימליץ להמשיך ולמצוא מעין פתרון.

לכן, במקרים מסוימים, הסתירות לכאורה וההכללות של מונחי ביניים בפילוסופיה הבודהיסטית (ובאופן דומה בטקסטים אחרים) הן מילוליות בלבד. הן נובעות *מחוסר דיוק בביטוי מילולי* , תוך השמטת היבטים מרומזים משמעותיים של מה שמכוון באמת. הסיבה לקיצור מילולי שכזה היא שהמוקד של הצהרות כאלה הוא *היוריסטי* , ולא *קיומי* . הן נועדו אך ורק כ"אמצעים מיומנים" (לשם המימוש), ולא כתיאורים עובדתיים. כלומר, הן הצהרות האומרות לנושא כיצד להמשיך (באופן קוגניטיבי, רצוני או בהערכה), במקום לומר לו/לה כיצד הדברים *מתנהלים* .

כדי לתת דוגמה ממשית מהספרות הבודהיסטית, אני מצטט את הקטע הבא מדרשת *ההשכמה* המיוחסת לבודהידהרמה:

> " בני תמותה ממשיכים ליצור את התודעה, בטענה שהיא קיימת. וארהטים ממשיכים לשלול את התודעה, בטענה שהיא לא קיימת. אבל בודהיסטווה ובודהות לא יוצרים ולא מבטלים את התודעה. זוהי המשמעות של התודעה שאינה קיימת וגם לא קיימת... נקראת דרך האמצע. "[83]

---

[83] עמ' 53. קטע זה ברור במיוחד בהסברו את "לא קיים ולא קיים" וליתר דיוק, "לא נוצר ולא מבוטל". בעוד שהראשון סותר מבחינה לוגית, השני למעשה אינו כך. מה שמקודם כאן הוא, במילים פשוטות, אי-התערבות.

כאשר אנו ניצבים בפני סתירה בלתי פתורה או בעיה בלתי פתורה מכל סוג שהוא, אנו ניצבים, מנקודת מבט של ידע, מול ריק. ניתן להתייחס ל"ריקנות" הזו בחרדה, כצוק, כמחסור באמצעים להתמודד עם אתגרי החיים. או שניתן לראותה כמשהו מלא משמעות, הזדמנות מבורכת לצלול ללא פחד אל תוך האינסוף. הגישה הראשונה מולידה את המדע המערבי, השנייה את מדיטציית הזן.

או שוב, שקלו את הציטוט הבא מתורתו של הואנג פו:

> "אם רק תימנעו ממושגים של קיום ואי-קיום בנוגע לכל דבר מוחלט, אז תתפסו את ההרמה." (עמוד 43)

גם כאן, המשמעות ברורה. מורה הזן אינו מכחיש כאן קיום או אי-קיום או שניהם; הוא רק אומר לנו לא לעסוק בשיפוטים כמו 'זה קיים' או 'זה לא קיים' שהם אינהרנטיים לכל תפיסה. הוא מתייחס לשיפוטים כאלה כ"דואליזם", משום שהם דורשים החלטה בין שתי חלופות. ברור שההצהרה של הואנג פו אינה טענה אונטולוגית סותרת מבחינה פורמלית, אלא ציווי אפיסטמולוגי קוהרנטי *לכאורה* לא להתעסק בשיפוט האם מה שאדם חווה הוא אמיתי או לא מציאותי.

אמנם, ישנם בודהיסטים המפרשים[84] אמירה כזו כמרמזת על כך שהקיום אינו קיים, או שהוא גם קיים וגם לא קיים, או לא קיים וגם לא לא קיים. אבל ככל שמדובר בהיגיון בריא, הקיום אכן קיים - כלומר, מה שיש, קיים (חוק הזהות של אריסטו). כל הכחשה ברורה של אמת בסיסית זו תהיה פשוט סותרת את עצמה - היא תתעלם במכוון מהעובדה ומההשלכות של אמירתה שלה (כלומר, שנאמרה אמירה, הטוענת לאמת, על ידי מישהו למישהו וכו').

---

[84] למעשה, הואנג פו נמנה ביניהם, שכן במקום אחר הוא קובע באדיקות: " *מראשונה ועד אחרונה אפילו הגרגיר הקטן ביותר של דבר מורגש לא התקיים אי פעם או יתקיים אי פעם* " (עמוד 127). זוהי הכחשה של כל מראה חיצוני, אפילו ככזה. כמובן, עמדה כזו אינה סבירה, שכן קיומה של מראה חיצוני בלבד הוא בלתי ניתן להכחשה מבחינה לוגית - אחרת, על מה הוא דן? לפני שאפשר בכלל להכחיש משהו, צריך להיות מסוגל לאשר משהו. כמו כן, פעולת ההכחשה היא קיימת בעצמה.

ליתר דיוק, בהקשר הנוכחי, עלינו להכיר בכך ***שכל מה שאינו נראה, בהחלט קיים.*** – האם בסופו של דבר הוא נשפט כאמיתי או אשלייתי. על בסיס זה, אנו יכולים לפרש באופן סביר את הואנג פו (לפחות בציטוט לעיל) כאומר פשוט "אל תשאלו האם דבר מסוים (או כללי) קיים או לא, או האם הוא אמיתי או לא, כי שאלות כאלה מסיטות את תשומת לבכם מתובנה חשובה הרבה יותר לגבי טבע הקיום".

יש להוסיף כי למרות שהודיתי לעיל שעמדתו של הואנג פו היא לכאורה קוהרנטית, היא אינה כה קוהרנטית בבדיקה מעמיקה יותר. הוא אינו יכול, באופן דיוק, להגות אמירה מבלי להשתמש במושגים, ואינו יכול להיות מובן על ידינו מבלי להשתמש ביכולת המושגית שלנו. כל שיח הוא שיח מושגי, אפילו אנטי-מושגי. כלומר, בעצם מעשה ההטפה להימנעות ממושגים, *הוא למעשה אינו מיישם את מה שהוא מטיף* .

זה מראה שגם אנשים הנחשבים לנאורים זקוקים למושגים כדי לתקשר, וגם שמושגים כאלה לכאורה (אם לשפוט לפי טענותיהם של אלו המתרגלים אותם) אינם משפיעים על היותם נאורים. לכן, מושגים אינם יכולים להיות מזיקים מטבעם להארה, והטענה שיש להימנע מהם אינה עקבית מבפנים! זה לא משחק מילים (כפי שחלק עשויים לטעון) - זוהי תובנה לוגית שלא ניתן להתעלם ממנה. במקרה הטוב ניתן לטעון נגד מושגים מוגזמים.

בכל מקרה, יש להבין כי פילוסופיה אנטי-קונספטואלית בודהיסטית מכוונת להתפתחות פסיכולוגית: היא בעיקר "דרך" או "נתיב". המוקד שלה הוא כיצד להגיב לחוויות רגילות, כדי לראות את המציאות האולטימטיבית שמעבר להן. היא מתייחסת לאובייקט (X או לא X), לא באופן עצמאי (כמו ברוב הלוגיקה המערבית), אלא כאובייקט *של הסובייקט* (כלומר, מבוקש, חושב על, תובע או קשור אליו על ידי הסובייקט-סוכן). ה"סובייקטיביות" האחרונה (כלומר תלות בסובייקט-סוכן) נותרת לעתים קרובות מרומזת, פשוט משום שהיא כה נפוצה. עם זאת, ישנם הקשרים שבהם הכוונה היא "אובייקטיבית" יותר מזה [85].

כמו כן, יש לציין כי רבים מהסתירות או הפרדוקסים שמייצרים פילוסופים בודהיסטים בשיחם נובעים מנטייתם לומר הצהרות כלליות לכאורה, שבסופו של דבר מתבררות כלא כוללניות. אפילו

---

85 ראשית, לטעון שאמצעי הוא מיומן זה סוג של תיאור עובדתי.

כשהם מאמינים שיש יותר בעולם בכללותו ממה שברור בדרך כלל, הם מנסחים את רעיונותיהם לגבי העולם הפנומנלי כטענות *אוניברסליות בלתי מוגבלות*. ישנן דוגמאות רבות לנטייה זו.

"הכל אינו מציאותי", אומר *הדהמפדה* (פסוק 279). כמובן, ניתן לקרוא לכל דבר בלתי מציאותי או אשלייתי *בדמיון, כלומר באופן מילולי* - על ידי לקיחת הנשוא 'לא מציאותי' או 'אשליה' מהנושאים הלגיטימיים המקוריים של היישום ויישומו על 'כל' הנושאים. במניפולציה זו טמונה *אנלוגיה* - כלומר, אמירה שכמו שבתוך תחום המראה ישנם פריטים שאינם אמיתיים ומתויגים כאשליה, כך נוכל להקרין תחום גדול יותר שבו כל תחום המראה הנוכחי ייראה בלתי מציאותי.

זה מסביר כיצד אנשים מטמיעים את ההצהרה הבודהיסטית החוזרת על עצמה לעתים קרובות, כלומר מדוע היא נראית אפשרית וסבירה באופן פוטנציאלי. אך היא אינה מהווה הצדקה הגיונית לה. ההצדקה האפשרית היחידה תהיה לחוות באופן אישי תחום שמעבר לחוויה הרגילה. אפילו אז, הדרך העקבית מבחינה לוגית לנסח את ההצהרה תהיה "כל חוויה רגילה אינה מציאותית" (מכיוון שאמירה של "הכל" כמובן תצטרך לכלול באופן הגיוני את החוויה יוצאת הדופן).

דוגמה נוספת שנמצאת לעתים קרובות היא "קיום הוא סבל [86]". אמירה זו נכונה, נכונה לחלוטין, לגבי העולם שאנו חווים בדרך כלל, כלומר עולם התופעות החומריות והמנטליות. אם אדם ערני, הוא מבחין שאנו תמיד חשים אי נעימות מסוימת ברקע קיומנו. שום אושר ארצי אינו שלם לעולם, ולו רק משום שהוא קלוש. אפילו הנאה מינית או אורגזמה - אשר יותר ויותר מבני דורי רואים כאקסטזה ומטרה האולטימטיבית של הקיום - הם סוג של כאב [87].

הבודהיזם הפגין חוכמה רבה בהדגשת עובדת הסבל, משום שברגע שאנו מבינים זאת, אנו, לפי הבנה פשוטה זו, כבר נמצאים בדרך הנכונה להשתחרר מסבל. אם אדם היה מבקר בגיהנום, לא היה

---

86 זהו התרגום הרגיל של המונח הסנסקריטי "*דוקחה*". משמעות הדבר היא לא רק כאב פיזי ורגשי, אלא באופן רחב יותר, ליקויים והפרעות נפשיות, חוסר סיפוק ואושר מלאים, אומללות, והיעדר שלוות נפש מושלמת.

87 אם נהיה קשובים מספיק, נבחין בכאב הכרוך ברגשות מיניים. לא רק כאב הנובע מתסכול, אלא מרכיב של כאב פיזי ממש בתוך ההנאה לכאורה.

מצפה לחוות שם גן עדן; באופן דומה, טבעי בעולם הזה לחוות סבל מסוים. נהגתי לסבול הרבה למראה אנשים שמתחמקים מעוולות או מעשים מכוערים אחרים; אבל לאחרונה אני פשוט אומר לעצמי: "ובכן, אני בסמסרה וזו התנהגות נורמלית בסמסרה [88]- כל עוד אני כאן, אני צריך לצפות לחוויה לא נעימה כזו ולקבל אותה בקלילות!"

אבל האמירה "קיום הוא סבל" מנוסחת באופן שגוי מנקודת מבט לוגית, ומסיבה זו היא עלולה להוביל לפרדוקסים. שכן אם אנו מאמינים (כמו הבודהיסטים) שניתן להתגבר בסופו של דבר על סבל (באופן ספציפי, כאשר מושגת נירוונה), אזי יש לנסח את אמת הסבל בצורה פחות אוניברסלית כ: " קיום *יומיומי* הוא סבל". הניסוח הרגיל של האמת הנאצלת הראשונה, "קיום הוא סבל", אינו נועד להיות כוללני כפי שהוא נראה - שכן הסבל נעלם על פי האמת הנאצלת השלישית כאשר אנו הופכים להארה. לכן, כדי שהראשונה תהיה עקבית לאחרונה, יש לנסח אותה מחדש בצורה מצומצמת יותר.

דוגמה נוספת לנטייה לסרב באופן מלאכותי להחשיב את חוויית ההארה כחלק מהעולם בכללותו היא הרעיון שהארה לוקחת אותנו "מעבר לטוב ולרע". זה שגוי מבחינה לוגית - אם אנו רואים בהארה את *הטוב האולטימטיבי* , הטוב האולטימטיבי (וכך אנו רואים, אם אנו מצווים על אנשים להעדיף אותה על פני כל שאר המטרות).

הביטוי "מעבר לטוב ולרע" נועד להדגיש את הבעיה המעשית שחתירה לטוב היא צורה של התקשרות לא פחות מהימנעות מרע. החתירה אחר דברים טובים בעולם הזה היא בסופו של דבר רעה, משום שהיא פשוט קושרת אותנו לעולם הזה ומכפיפה אותנו לרע שבו. ואכן, אפילו החתירה לשחרור מהעולם הזה, כלומר מטוב שלא מן העולם הזה, היא בעייתית, בכך שהיא כרוכה בגישה שגויה, גישה של אחיזה או היצמדות שאינה תורמת להצלחה. כל זה נכון, אך נוטה לפרדוקס.

כדי למנוע בלבול, עלינו פשוט לנסח מחדש את מטרתנו כ"מעבר *לחתירה* לטוב ולהימנעות מרע". כלומר, עלינו להודות שנירוונה היא "טובה" במובן המדויק ביותר של המונח, בעוד שמה שאנו מכנים "טוב" בעולם הסמסרה (כלומר, עושר, כוח, הנאה חושנית

---

[88] או, בטרמינולוגיה יהודית: "אני *בגלות* (גלות, בעברית), ואי נעימות כזו צפויה כאן". שימו לב, כבדרך אגב, לאנלוגיה הקרובה בין תפיסת הסמסרה הבודהיסטית למושג הגלות בקבלה.

וכו') אינו באמת טוב בהרבה ממה שאנו מכנים "רע". לחלופין, עלינו להבחין בין טוב במובן מוחלט (הטוב של נירוונה) לבין טוב במובן יחסי (הטובים שבתוך הסמסרה). טובים יחסיים יסווגו אז כל כך פחות טובים מנקודת מבט מוחלטת.

התוצאה של שינוי הפרספקטיבה הזה היא שבמקום לראות את הקיום כרע ביסודו (בשל סבל), אנו עשויים כעת לראות אותו כטוב ביסודו (מכיוון שנירוונה עומדת בבסיס כל קיום סמסארי). השקפתנו ואופן הקיום המקובלים שלנו הם רק סוג של טעות, הגורמת לנו סבל רב; אם רק נחזור לקוגניציה והתנהגות נכונות, נחווה את הטוב הטבעי בליבת כל הדברים. כאן, הטוב והרע האשלייתי של היומיומי אינם רלוונטיים, ואנו שקועים לחלוטין בטוב האמיתי.[89]

לסיכום - שיח בודהיסטי מוביל לעתים קרובות לפרדוקס או לסתירה משום שהוא מתעקש להשתמש במונחים בדרכים קונבנציונליות ולבטא הכללות שחלות רק על חלק ממכלול החוויה (כלומר, החלק היומיומי, תוך הדרת החלק העל-יומי). כדי להימנע מהבעיות הדוקטרינליות שגורמות פרקטיקות שיח כאלה, עלינו לפרט בבירור את המונחים בהם נעשה שימוש כבעלי מובנים קונבנציונליים כאלה ואחרים, או לפרט הצהרות שנוסחו באופן כללי מדי (כלומר, שלא התחשבו במפורש בנתוני ההארה).

3. לקרוא למה שאינו מילה במילה

אין ספק שבודהיזם, מאז היווסדו, יש שילוב של היגיון וחוסר היגיון בשיח שלו. אם מסתכלים על ארבע האסכולות הפילוסופיות העיקריות שלו, אבהידהרמה, פרג'נאפרמיטה, מאדהיאמיקה ויוגאקרה, הנוטה ביותר לזנוח את שלושת חוקי המחשבה (כלומר,

---

89 נוכל לקרוא את ס. סוזוקי כאומר דבר דומה, כאשר הוא אומר: "מכיוון שאנחנו לא טובים כרגע, אנחנו רוצים להיות טובים יותר, אבל כשאנחנו משיגים את התודעה הטרנסצנדנטלית, אנחנו הולכים מעבר לדברים כפי שהם וכפי שהם צריכים להיות. בריקנות של התודעה המקורית שלנו הם אחד, ושם אנחנו מוצאים שלווה מושלמת" (עמוד 130).

זהות, אי-סתירה, הדרת האמצע) הייתה מאדהיאמיקה [90]. אבל מגמה זו החלה בפרג'נאפרמיטה המוקדמת יותר, כפי שמראות דוגמאות *מסוטרה היהלום* [91].

בסוטרה זו אנו מוצאים דוגמאות לטיעון לוגי תקף. לדוגמה, ישנו טיעון מעודן היטב בסעיף 12 [92]: "בכל מקום בו נאמר סוטרה זו, או אפילו ארבע שורות ממנה, מקום זה יזכה לכבוד על ידי כל היצורים... על אחת כמה וכמה [ראוי לכבוד] האדם שיכול לשנן ולדקלם סוטרה זו...!" אך אנו מוצאים גם אנטינומיות פשוטות, כמו "הדהרמה... אינה ניתנת להבנה ואינה חמקמקה" (נאמר למרות שאינה ניתנת להבנה פירושה חמקמק, ולא חמקמק פירושו ניתנת להבנה).

אבל *סוטרת היהלום* משתמשת שוב ושוב בטיעון שאני, כלוגיקן, הייתי מגדיר אותו כפיתול נוסף במגוון חוסר ההיגיון הבודהיסטי. הטיעון קובע: " **מה שנקרא X אינו למעשה X; לכן, הוא נקרא X** " (או לפעמים: " **מה שנקרא X אינו באמת X; זהו בסך הכל שם, ולכן הוא נקרא X** ").

יש למעלה מעשרים דוגמאות לטיעון זה בסוטרה האמורה. הנה אחת: "מה שהטאטהאגטה כינה הפרג'נאפארמיטה, החוכמה הגבוהה והטרנסצנדנטלית, אינו למעשה הפרג'נאפארמיטה ולכן הוא נקרא

---

[90] ראו את עבודתי *"Buddhist Illogic"* בנושא זה, כמו גם הערות על דיבורו של נגרג'ונה ב*"הרהורים "* שלי , חלק א', פרק 5. עליי להדגיש כי דאגתי, לאורך הביקורות הקודמות והנוכחיות הללו, אינה לדחות את הבודהיזם ככזה, אלא להראות שניתן ליישב אותו עם ההיגיון. אני רואה את גישתם של פילוסופים בודהיסטים רבים, אשר לכאורה רואים בהגשמה (כלומר, הארה, שחרור, חוכמה) בלתי אפשרית ללא דחיית ההיגיון, מיותרת למדי ואינה יעילה. העיקרון המנחה אותי לאורך כל הדרך הוא שהם תואמים למדי, ואכן שהתבונה היא אמצעי חיוני (יחד עם מוסר ומדיטציה) להשגת מטרה רצויה זו.

[91] אם לשפוט לפי שפתו הסנסקריטית, מרכזיותו של אידיאל הבודהיסטווה והדגשים אחרים בו, סוטרה זו היא טקסט מהאיאנה. ההערכה היא שהוא חובר ונכתב בהודו בסביבות שנת 350 לספירה, אם כי לפחות רשות אחת מציעה תאריך מוקדם ככל שנת 150 לספירה. לשם השוואה, נגרג'ונה, מייסד פילוסופיית המדהיאמיקה, היה פעיל בין השנים 150-200 לספירה; לפיכך, טקסט פראג'נאפארמיטה זה נכתב בערך באותה תקופה, אם לא הרבה יותר מאוחר.

[92] מו סונג, עמ' 111.

פראג'נאפארמיטה." הנה עוד אחת: "... מה שנקרא ישויות אינו באמת ישויות. זהו רק שם. זו הסיבה שהטאטהאגטה דיבר עליהם כישויות."[93]

מה שאני מטיל ספק בו או מערער עליו כאן בנוגע לסוג כזה של שיח הוא רק צירוף המילים " *לכן* " או " *וזה הסיבה* "[94]. אני לא מכחיש שאפשר לקרוא למשהו בשם לא הולם, או אפילו שמילים לעולם לא יכולות יותר מאשר להתקרב למה שבאמת רוצים לומר. אבל לומר שקוראים למשהו X כי הוא לא X - זה בוודאי אבסורדי ובלתי נסבל.

זה לא רק "לא לקרוא לדברים בשמם" – זה לקרוא למשהו בשמם גם כשמאמינים שהם לא בשמם! זה, לפחות על פני השטח, מנוגד להיגיון. אם התווית אינה רלוונטית, למה ליישם אותה? יתרה מזאת, למה להתפאר בהיפוך חסר מצפון זה, באמירה "לכן"?

לומר שמשהו "אינו למעשה או באמת X" פירושו לרמוז שלמילה X יש משמעות שהדבר הנדון אינו משתלב בה; במקרה כזה, מדוע לקרוא לאותו הדבר עצמו 'X' בניגוד לכל היגיון? מדוע לא פשוט לקרוא לו 'לא X' (או להמציא לו שם אחר, ספציפי יותר) ולהימנע מפרדוקס!

שיח כמו "זהו רק שם" הוא בכל מקרה משפט שמביס את עצמו, שכן למעשה הוא משתמש בשמות שכן מעבירים משמעות כלשהי. המשפט מרמז שאין למילים שום התייחסות תקפה, אך מסתמך על יעילות המילים שהוא משתמש בהן כדי להעביר את כוונותיו השונות. זוהי אמירה שמנסה לפטור את עצמה מהביקורת שהיא מותחת על כל האמירות ככאלה.

בדוגמאות שניתנו לעיל, הטיעון תלוי בהבנתנו מילים כמו 'פראג'נאפארמיטה' (כלומר, שלמות החוכמה) או 'ישויות' - ובו

---

[93] ב-Mu Soeng: עמ' 145 ו-151, בהתאמה. הבחנתי בטיעון דומה בטקסט מהאיאנה אחר: "ומכיוון שעבורם [הבודהיסטוות] אימון מורכב מאי-אימון, נאמר שהם אימון" (תרגומי מתרגום צרפתי) - נמצא בפרק 2, פסוק 33 של "סוטרה של דברי הבודהה על החוכמה העליונה" (ראה ארקל, עמ' 61).

[94] בהנחה שהתרגום במהדורה זו נכון, כמובן (וזה נראה מכובד למדי; ראה עמוד ט' של ההקדמה). טענתי היא שאף לוגיקן מעולם לא אימת רשמית טיעון כזה; ולמעשה הוא אינו תקף רשמית, שכן המסקנה סותרת למעשה הנחת יסוד.

בזמן מנסה לפסול כל הבנה כזו. לכן, לא ניתן לומר שהוא מעביר משהו מובן.

אין ספק שאיננו יכולים לבטא כראוי את המציאות האולטימטיבית (או את אלוהים) במילים. אך נכון הדבר שאנו יכולים לבטא באופן מילולי את עובדת הבלתי ניתנת לתיאור (כפי שעשינו במשפט הקודם). אין צורך לזלזל בערכן של מילים כדי להודות שיש להן מגבלות.

יתר על כן, ספק רב אם אמירות פרדוקסליות כאלה (כמו "קראו לזה X כי זה לא X") הן יעילות מבחינה פסיכולוגית להשגת הארה; הן רק מבלבלות קוגניטיבית ומשתקות את התודעה הרציונלית. במקום להשתיק את התודעה החוקרת, כל מה שהן עושות בפועל הוא לעורר אותה בשאלות תת-מודעות שלא נענו. אמירות חסרות הגיון כאלה הן תוצרים של סגנון מצער שהתפתח בבודהיזם בתקופה מסוימת [95].

סוג כזה של סטייה אינטלקטואלית הפך לעמוק, כפי שהוא נראה לחלק מההוגים הפוסטמודרניים במערב כיום, דווקא משום שאנטינומיה לוגית אינה מרמזת על דבר - וריקנות המשמעות הזו (בטעות) מושווה לריקנות העומדת בבסיס כל התופעות. החור הפעור בידע שמותירה האנטינומיה נותן אשליה של הרה במשמעות, בעוד שלמעשה היא רק עדות לבורות. שימו לב לכך היטב.

יש להוסיף כי אכן קיים סוג של פרדוקס מבני בפעולה המדיטטיבית – אך ההרגל של *סוטרת היהלום* "לקרוא לאף דבר בשם אלוהים" אינו זה. הפרדוקס הכרוך בכך הוא שאם אנו שואפים להארה באמצעות מדיטציה, איננו יכולים לקוות להשיג אותה, שכן אז האגו שלנו (האוחז בערך הטרנסצנדנטלי הזה כמו באובייקט ארצי) מתקיים; ובכל זאת, מדיטציה היא הדרך הטובה ביותר להארה. לכן עלינו "פשוט לעשות את זה" – פשוט לשבת ולתת להארה הטבעית שלנו ("טבע הבודהה") לזרוח בסופו של דבר.

כמו כן, יש לזכור כי בודהיזם מונע במקור על ידי ריאליזם חזק. זוהי במהותו שאיפה לעבר המציאות. מנקודת מבט זו, ניתן לראות

---

[95] למרות שלא נעדרים לחלוטין בספרות האבהידהרמה המוקדמת יותר ובספרות היוגהקרה המאוחרת יותר, הם אינם נדירים בחלק מספרות הפרג'נאפארמיטה (כולל *סוטרת היהלום*) ושכיחים למדי בספרות מאדהיאמיקה.

את התפיסה הבודהיסטית של "כמוה" כמחויבות לחוק הזהות. האדם הנאור הוא זה התופס דברים, בפרט ובכלל, *כפי שהם באמת*.

זה עולה, למשל, בחילופי הדברים הבאים בזן. נזיר שאל את לי-שאן: "מה הסיבה [להגעתו של בודהידהרמה מהמערב, כלומר מהודו לסין]", ועל כך ענה מורה הזן "רק בגלל שהדברים הם כפי שהם", ובפירוש של ד.ט. סוזוקי זה מתייחס ל"כזהות" [96].

נספח (2010), בנוגע לשיח של סוטרת היהלום. למרות שצורתו פרדוקסלית, היא נראית מובנת. כיצד ניתן להסביר זאת? מהו ההיגיון הבסיסי שגורם לאנשים לקבל שיח כזה למרות פגמיו הפורמליים? אני יכול לענות על כך בהתייחסות לדוגמה נוספת של שיח כזה, בהשראת הסוטרה האמורה. בספר " *תורת הזן של האנג פו*" (עמ' 65-64), אנו מוצאים את השיח הבא, כפי שתורגם על ידי ג'ון בלופלד: "הדוקטרינה הבסיסית של הדהרמה היא שאין דהרמות, אך דוקטרינה זו של אי-דהרמה היא כשלעצמה דהרמה; ועכשיו, לאחר שדוקטרינת אי-הדהרמה הועברה, כיצד יכולה דוקטרינת הדהרמה להיות דהרמה?" (בלופלד מסביר שהוא הכניס את המילה 'דוקטרינה' במקום 'דהרמה' כדי למנוע בלבול במשפט הסיני המקורי.)

מדוע אמירה זו מובנת במידה מסוימת? הרשו לי לנסח אותה מחדש מעט (סוגריים מרובעים שלי): "הדוקטרינה הבסיסית של הדהרמה היא שאין דהרמות [מילוליות], אך דוקטרינה זו של אי-דהרמה היא כשלעצמה דהרמה; ועכשיו, לאחר שדוקטרינת אי-הדהרמה הועברה [ללא מילים], כיצד יכולה דוקטרינת הדהרמה להיות דהרמה [מילולית]?" במילים אחרות, העברת הדהרמה הלא מילולית *אינה ניתנת* להחלפה בהעברה מילולית, כמו המילים הנוכחיות. מילים כאלה יכולות רק לדבר או לתאר במידה מסוימת את העברת הדהרמה בפועל, אך אינן מסוגלות לשמש תחליף לה. העברת דהרמה נותרת אפשרית *רק* באופן לא מילולי. כפי שניתן לראות, הפרדוקס נובע רק עקב מילול לא יעיל (אם לא נטייה לאמירות פרדוקסליות). הרעיון הבסיסי (שהעברת תודעת הזן יכולה להתבצע ביעילות רק ללא מילים) אינו פרדוקסלי. זה די מובן (בוודאי שאין הכרח טבעי שתיאור גרידא יעשה את העבודה) ואפילו ניתן לבטא זאת במילים ללא פרדוקס (כפי שנעשה כאן).

---

96 דוקטרינת *הזן של אי-התבונה*, עמ' 93.

11. סיבתיות ושינוי

לקוח מתוך "הרהורים לוגיים ורוחניים" (2008-9), ספר 3, פרקים 11-14.

1. תיאוריית הסיבתיות הבודהיסטית

בעוד שספקנים כמו יום סברו *שלשום דבר אין סיבה* , או לפחות שאם משהו אכן גורם למשהו אחר, איננו יכולים לדעת עליו - הפילוסופיה הבודהיסטית הלכה לקיצוניות הפוכה ודגלה בכך *שהכל קשור לכל דבר אחר* , בטענה שאמת אוניברסלית זו ניתנת לידיעה באמצעות קוגניציה נאורה ולא רק באמצעות אינדוקציה.

פילוסופיה זו של "תלות הדדית" או "תלות משותפת" נשמעת טוב במבט ראשון, משום שהיא מרמזת שאף אחד מאיתנו אינו אי בפני עצמו. זוהי תורה אתית נגד אנוכיות וחוסר אחריות. כולנו חלק ממארג מורכב של יחסים, ואף אחד לא יכול להתגאות בעצמאות אמיתית משארנו. עלינו להיות אסירי תודה זה לזה ולעזור זה לזה באהבה. במילים אחרות, באופן אידיאליסטי מאוד: כל אחד הוא חלק בלתי נפרד ממני.

אבל ברמה הלוגית המוחלטת, קשה לאמץ תפיסה זו. שכן, אם הכל היה קשור זה לזה באופן סיבתי, אז לא היינו יכולים לזהות באופן אינדוקטיבי סיבות ותוצאות, כי לעולם לא היינו יכולים 'להסיר' או 'להוסיף' שום סיבה או תוצאה! בכך היינו נשללים מאחת הטכניקות המדעיות העיקריות שלנו של לוגיקה סיבתית.

כדי לזהות סיבתיות, עלינו לשקול מה קורה סביב תופעה (למשל, X) הן בנוכחותה והן בהיעדרה. עלינו להתנסות במצבים שונים. אבל התפיסה שכל דבר הוא גם סיבה וגם תוצאה של כל דבר מרמזת, עבור כל X, גם X וגם השלילה של X תמיד נוכחים באופן סיבתי, איכשהו. נראה שנדרשת סתירה אוניברסלית; כלומר, כל הסתירות מתקיימות יחד ופעילות באותה מידה בו זמנית.

לכל היותר נוכל לומר שתזה זו מרמזת על כך שלשום דבר אין קשר סיבתי שלם והכרחי לשום דבר אחר, אלא שכל הדברים קשורים זה בזה מבחינה סיבתית בדרך של סיבתיות חלקית ומותנית. ספונטניות

טבעית ורצון חופשי אינם נכללים כמובן בתזה זו; היא דטרמיניסטית במהותה, שימו לב. אבל האם ניתן אפילו לדמיין סיבתיות חלקית-מותנית ללא סיבתיות מוחלטת-הכרחית? אני לא חושב כך. אבל בהנחה שניתן להתווכח על כך, לא תהיה דרך הגיונית להוכיח זאת.

מבחינה לוגית, טענה כזו יכולה להיות רק הנחה שרירותית. מכאן נובע שהסיבתיות ההדדית האוניברסלית שטוענים הבודהיסטים ניתנת לידיעה, אם בכלל, רק באמצעים אינטואיטיביים גרידא - אין הוכחה מדעית לכך. יתר על כן, אינטואיציה אוניברסלית כזו מחייבת (מרמזת) על ידיעת-כל של כל הדברים, בכל מקום, בכל עת. ולמרות שאנו צופים שלאלוהים יש כוח קוגניטיבי כזה, והבודהיסטים סבורים שאדם יכול לרכוש אותו באמצעות הארה, ידיעת-כל אינה דבר שאנו נתקלים בו בדרך כלל או יודעים כיצד להוכיח.

בעבודה קודמת שלי [97], הסברתי כיצד אין לפרש את הדוקטרינה הבודהיסטית של תלות הדדית כחסרת תוקף של חוק הזהות ש"עובדות הן עובדות". אני רוצה לחזור על כך כאן, משום שתובנה זו שלי פגעה בול בחשיבות התלות ההדדית. תומכי התלות ההדדית טוענים במפורש לטובתה באמצעות דוגמאות *דיאכרוניות* (אור השמש גורם לצמיחה של צמח, צמח גורם להאכלת בעלי חיים וכו'), כלומר לאורך זמן; אך לאחר מכן, הם מתכוונים לכך באופן מרומז *באופן סינכרוני* , כלומר בזמן הווה.

זהו השקר הנסתר של דוקטרינה זו: הרמיזה שאיכשהו ההווה אינו קיים באופן יציב ומוגדר, אלא "תלוי" כעת בדברים מחוצה לו (כלומר, בעבר או בעתיד). האמת היא: ברגע שהוא ממשי, קיומו של ההווה אינו זקוק לתמיכה של שום דבר אחר; הוא פשוט קיים וזהו. תלות הדדית מרמזת שאפילו קיום הווה ממשי הוא איכשהו קלוש. כמובן, אנטינומיה כזו היא בדיוק ההיבט "הפרדוקסלי" של תלות הדדית שהופך אותה לכל כך מושכת רגשית עבור קוראים פוסטמודרניים, ומה שהופך את הדוקטרינה הזו לשונה למדי מכל פילוסופיה סיבתית אחרת.

שימו לב היטב שאני לא אומר שסיבתיות דורשת שינוי. אנו יכולים לבסס סיבתיות בין קיימים סטטיים - על ידי התייחסות למופעים שונים של מחלקה, כלומר תוך התייחסות לאופן הסיבתיות

---

[97] אי-*לוגיקה בודהיסטית* , פרק 8.

ההרחבתי. מצב הסיבתיות הטבעי, לעומת זאת, מרמז על שינויים בסיסיים אצל פרטים - אפילו כאשר אנו מבטאים זאת מילולית כיחס של מאפיינים סטטיים, אנו מתכוונים שמעורב שינוי מנוכחות להיעדר או להיפך של מאפיינים אלה.

ההיבט הפרדוקסלי של תזת התלות ההדדית הוא טענתה לאפשרות של סיבתיות ללא הבדלים בין מרחב לזמן, כלומר לחלוטין כאן ועכשיו. זהו סוג של סיבתיות בלתי נתפס מבחינה לוגית ובלתי ידוע. אין צורך לומר שההווה, לאחר שהוא נוכח, הוא דבר גמור; הוא אינו יכול להיות מושפע עוד מההווה, מהעבר או מהעתיד. העבר, לאחר שעבר, איננו; הוא אינו ניתן לשינוי עוד. העתיד הוא הדבר היחיד שעשוי להיות ניתן לשינוי [98].

אנו יכולים להשתמש בתובנות לוגיות אלו כדי להפריך את השקפת הבודהיסטים על אופן הקיום של הנשמה. הם סבורים שלנשמה "אין קיום ממשי" (כשלעצמה, כמהות) בגלל תלותה ההדדית עם כל דבר אחר. הם טוענים שלנשמה יש סיבות עבר ממשיות להיווצרות (למשל, הורים, מזון וכו') וסיבות עתידיות אפשריות להרס (למשל, אם הגוף מת, הנשמה נעלמת, נניח). אך האמת היא, סיבתיות רטרוספקטיבית ועתידית כאלה אינן משנות את המציאות שברגע שהנשמה קיימת, וכל עוד היא קיימת, קיומה הנוכחי בפועל קיים, והיא בלתי תלויה בכל דבר אחר.

ניתן לראות את תומכי הרעיון הזה, שקיומה של הנשמה אינו מציאותי, כמי שמרוויחים מבלבול בין שני מונחים: תלות אונטולוגית ותלות אפיסטמולוגית. אין ספק שגורמים עבריים ניתנים להוכחה מעידים על מה שהם מכנים "התהוות תלויה", אך סיבות עתידיות אינן ניתנות להטמעה על ידי ציפייה לאותו מושג. במקרה הטוב ניתן לתאר אותן בסופו של דבר כמקרים של "השמדה תלויה"! רק משום שבמוחנו הנוכחי קיומו של האובייקט (כאן, הנשמה) נמצא במרכז מסה של סיבות עבר, הווה ועתיד, אין זה נובע שכל הפריטים הללו יכולים להיחשב באופן בלתי נפרד כסיבות הווה.

---

98 וזאת רק אם נניח אי-דטרמיניזם מסוים; אחרת, אם העתיד הוא בלתי נמנע, קשה להתייחס אליו כבלתי ניתן לשינוי. אין ספק, למרות שחובבי מדע בדיוני וכמה תיאורטיקנים של מדע נוטים לדמיין מסע בזמן, עד כה לא הוכח אמפירית שהוא אפשרי, ולכן לא ניתן להתייחס אליו ברצינות.

אף על פי כן, ניתן ובעל ערך לראות את העולם כולו כאוקיינוס אחד גדול, ואת כל הדברים הנמצאים בו לכאורה כגלים מורכבים וסחרורים של מימיו, שתמיד נמצאים בזרימה. דימוי זה מוצע לעתים קרובות בתורות בודהיסטיות, כהצדקה לכאורה של רעיון התלות ההדדית, כמו גם של רעיון הארעיות ואחרים.

כשם שבגוף מים גדול, ים, אגם, נהר, כל הגלים, למרות שהם מסתחררים ומתערבלים, הם בלתי נפרדים מהשלם, כך גלי החומר, הנפש והרוח ביקום יוצרים שלם רציף. השונים והמשתנים הרבים הם בסופו של דבר שלם הרמוני. כל חלוקות המשנה של האחד במרחב או בזמן הן אשליות או השלכות מלאכותיות של צופה כלשהו. בנוגע לתלות הדדית, לחץ בכל מקום של השלם חייב להשפיע במידה מסוימת על כל המקומות האחרים.

דימוי זה מיישב את הדעות הסותרות לכאורה של הפילוסופים היוונים הרקליטוס ופרמנידס. הפילוסופיה ההרקליטית מדגישה מראה, חומריות, ריבוי ושינוי: "אינך יכול להיכנס לאותו נהר פעמיים" (או אפילו פעם אחת), שכן עד שתעשה זאת, גם אתה וגם הוא השתנו. בפילוסופיה הפרמנידית, מודגש ההפך: "הכל הוא אחד ואותו דבר". במבט ראשון, השקפות אלו נראות סותרות - האחת פלורליסטית ורלטיביסטית, והשנייה מוניסטית ואבסולוטיסטית; אך באמצעות דימוי של גוף מים ניתן להפוך אותן תואמות ומשלימות.

בתחילה, אנלוגיה זו למים נראית כמחייבת חומר בסיסי אוניברסלי - "אתר" משוער. אבל, כפי שציין איינשטיין, מכיוון שמהירות האור זהה בכל הכיוונים ואינה מציגה אפקט דופלר, לא יכול להיות אתר! לפיכך, הכל אחד ואחד הוא כלום! תגלית מעניינת זו של המדע המודרני מאשרת, ככל הנראה, את התפיסה הבודהיסטית העתיקה בהרבה, לפיה האוקיינוס האוניברסלי הוא אוקיינוס של ריקנות (*שוניאטה*). גם ליהדות יש את התפיסה הזו של הכל כאין במקור (*יש מעין*).

יהיה אשר יהיה, עלינו עדיין לשקול ולהתמודד עם העולם כפי שהוא מופיע – על כל פרטיו של מגוון, שינוי וסיבתיות. ואת המשימה הזו יש למלא באחריות – כלומר באופן אמין, אמפירי והגיוני. הצהרות מעורפלות, צבעוניות ואידיאליסטיות לא יעבדו, גם אם הן נשמעות פואטיות.

לפיכך, בהתייחס לתלות הדדית, יש להדגיש כי אנו יכולים להראות באופן פורמלי, בהתייחס לסילוגיזם סיבתי, כי הסיבה לסיבה אינה

בהכרח יכולה להיחשב כסיבה בתורה - כך שהדימוי של מהומה זעירה בחלק אחד של האוקיינוס המשפיעה על כל האחרים אינו נכון.[99]

2. לוגיקה פורמלית של שינוי

בעבר [100], בעקבות אריסטו ודרווין, הצעתי שלוש צורות של שינוי לצורך שיקול לוגי. דהיינו:

a) *שינוי* , המתואר כ"X הופך ל-Y", כלומר משהו מאופיין כ-X ולא כ-Y בו זמנית, וכ-X ו-Y במועד מאוחר יותר. משמעות הדבר היא שבעוד שהוא נשאר X למשך כל הזמן הנבחן, הדבר הבודד המדובר הוא בהדרגה לא Y ואז Y. משמעות הדבר היא *שינוי גרידא* של תכונות (לא Y ל-Y), ללא שינוי מהותי (קבוע X).

b) *מוטציה* , המתוארת כ"X הופך ל-Y", כלומר משהו מאופיין כ-X (ולא Y) בבת אחת וכ-Y (ולא X) במועד מאוחר יותר. משמעות הדבר היא שהדבר הבודד המדובר אינו נשאר X או Y למשך כל הזמן הנבחן, אלא הוא X ואז Y באופן עוקב (שני אלה הם אפיונים שונים, או לא תואמים). משמעות הדבר היא מטמורפוזה או שינוי מהותי (X ל-Y), במידה שהדבר המדובר מוגדר כאן על ידי היותו X או Y.

c) *אבולוציה* , המתוארת כ"-X מתפתחים ל-Y", כלומר *קבוצת* דברים המאופיינת כ-X (ולא Y) בזמן מסוים, *מולידה קבוצה אחרת* של דברים המאופיינת כ-Y (ולא X) במועד מאוחר יותר. שימו לב היטב לרמיזה המכוונה כאן שהפרטים הנכללים תחת המחלקות X ו-Y הם כולם ישויות שונות, אם כי קיים קשר סיבתי משמעותי ביניהם. לדוגמה, באבולוציה של מין חי, הפרטים המוקדמים יותר (ה-X) אינם נוכחים עוד בשלב המאוחר יותר (בין ה-Y), אלא הם אבותיהם הביולוגיים.

ניתן לבטא את שתי צורות השינוי הראשונות במונחים זו של זו. "X הופך להיות Y (לאחר שלא היה Y)" ניתן לנסח כ-"X + notY

---

[99] לדיון נוסף בנושאים אלה, עיינו בספרי *"ההיגיון של הסיבתיות"* , ובמיוחד פרקים 10 ו-16.

[100] ראו *את "היגיון העתיד"* שלי , פרק 17, ואת *"רצון ומושגים סיבתיים קשורים"* , פרק 14.

הופך ל-X + Y"; ולהפך, "X הופך ל-Y" ניתן לנסח כ-"משהו הופך להיות notX + Y (לאחר שהוא X + notY)". דבר זה מצוין כדי להראות שההבחנה בין שינויי תכונה למהות היא יחסית, תלויה במה שמתמקדים כמצע השינוי: במקרה של שינוי, המצע הוא ספציפית התווית "X", ואילו במקרה של מוטציה, מדובר באופן מעורפל יותר ב"דבר כלשהו".

בעוד ששתי צורות השינוי הראשונות נמצאות בלוגיקה האריסטוטלית, הצורה השלישית לא גובשה במלואה (בפילוסופיה המערבית [101]) עד דרווין ואחריו. אבולוציה מבולבלת לעתים קרובות עם מוטציה, אך הן בבירור צורות לוגיות שונות מאוד, שימו לב היטב. מדובר בשני סוגים שונים מאוד של הכללה.

מוטציה מתייחסת לישות *אינדיבידואלית* , אשר מתקיימת ממצבה המוקדם (X) למצבה המאוחר יותר (Y); ברבים (כלומר, חלק או כל X הופכים ל-Y), צורה זו מתייחסת לישויות רבות אך עדיין כפרטים. אבולוציה מתייחסת באופן מובהק לקבוצות, כך שהפרטים המוזכרים בתחילת השינוי (Xs) אינם *זהים* לאלה המוזכרים כסופם (Ys). במקרה האחרון משתמע לא רק שינוי איכותי באותם פרטים, אלא באופן יסודי יותר שינוי של פרטים. עם זאת, שימו לב היטב, שתי קבוצות הפרטים קשורות באופן סיבתי בצורה כלשהי, כלומר עדיין קיימת סוג של *המשכיות* ביניהן; זו הסיבה שאנו אומרים שקבוצה אחת התפתחה לאחרת.

שלוש צורות השינוי הללו נראות כמכסות את כל השיח הרגיל שלנו בנוגע לשינוי. על פני השטח, ניתוח זה של שינוי נראה בלתי ניתן לערעור; אך כפי שנראה כעת, ניתן לבקר אותו באופן רדיקלי.

3. ביקורת בודהיסטית על שינוי

לניתוח הנ"ל של שינוי ומוטציה, בהשראת הלוגיקה האריסטוטלית, יש חולשה, בכך שהוא מתייחס ל"משהו", למהות מתמשכת כלשהי או מצע סטטי בתוך צורות השינוי הנבחנות. לפיכך, הגדרנו שינוי באומרנו " *משהו* מאופיין כ-X ולא Y בזמן מסוים וכ-X ו-Y בזמן מאוחר יותר" ומוטציה כ"*משהו מאופיין* כ-X (ולא Y) בזמן מסוים וכ-Y (ולא X) בזמן מאוחר יותר".

---

101 נניח בצד כמה הצהרות קצרות ומעורפלות בעלות השפעה דומה בפילוסופיה היוונית העתיקה.

במקרה של שינוי, הדבר המדובר שומר על הכישורים X לאורך כל תהליך השינוי; ואילו במקרה של מוטציה, הקביעות היחידה המשתמעת היא איכות הקיום של הדבר. "משהו" קבוע יחסית זה בעיצומו של שינוי אולי נראה במבט ראשון מובן מאליו, אך לאחר מחשבה עליו הוא פתוח לביקורת. זהו לפחות אלמנט בניתוח שלנו שיש לדון בו ולהצדיקו במידה מסוימת, בהנחה שלא נמצא סיבה לדחותו על הסף.

שינוי מוצג כשינוי גרידא של נשוא, ומוטציה כשינוי רדיקלי יותר של הגדרה, אך בכל מקרה ההנחה היא שיש דבר אחד שאליו מיוחסים אותם נשואים והגדרות משתנים, משהו שהוא אחיד מספיק במהלך שינויים כאלה כדי שנוכל להמשיך ולכנות אותו באותה תווית (כלומר "X" בשינוי או "משהו" במוטציה).

המבקר הבודהיסטי יציע כי אין זה לגיטימי להניח קביעות בסיסית כזו מבלי לבסס אותה תחילה; וזה נראה קשה לעשות, לאור ארעיותם של כל הדברים שחווים. הוא יציע ששינוי באופן כללי מתאים יותר לפורמט של אבולוציה מאשר לאלו של שינוי או מוטציה. שכן במודל האבולוציוני, שני המונחים של הטענה אינם מתייחסים לאותם מקרים בודדים, אלא למקרים שהיו בשינוי מתמיד, וקשורים זה לזה על ידי רצף סיבתי בלבד ולא על ידי אחידות בזהות.

כמובן, שינויים ומוטציות מעורבים בפועל אפילו במהלך שינוי אבולוציוני (למשל, באבולוציה של מינים, הפרטים של מין בכל שלב נתונים בעצמם לשינויים ומוטציות), אך אירועים בסיסיים כאלה נותרים סמויים בהצגה הפורמלית של האבולוציה, משום שגם אם שינויים אינדיבידואליים כאלה היו מדומיינים כנעדרים לחלוטין, הגדרת האבולוציה תישאר ישימה בתנאי שמינים מוקדמים יותר ייצרו שינויים מאוחרים יותר.

לפיכך, ניתן לראות את המודל התיאורטי האבולוציוני כאוניברסלי, אם לא נניח (כפי שעשה אריסטו) שאנשים עצמם משתנים בשינוי ובמוטציה, אלא נניח (כפי שמציעים הבודהיסטים) שאנו ניצבים בפני רצף של הופעות אינדיבידואליות, שאנו עשויים להניח שהן קשורות זה לזה באופן סיבתי. על בסיס זה, במקום קביעות הזהות, אדם נקרא באותו שם לאורך זמן.

כלומר, הכלב שלי אתמול אינו, מבחינה מדויקת, אותו כלב כמו הכלב שלי היום או מחר, אלא כל הופעה רגעית (מלידתו ועד מותו)

נגרמת על ידי הופעה מוקדמת יותר וגורמת להופעה מאוחרת יותר, ומסיבה זו אני עשוי להתייחס שוב ושוב לכל ההופעות הללו, שלכאורה קשורות זו לזו, כ"הכלב שלי". מבחינה מדויקת, אם כן, מונח כמו "הכלב שלי" תמיד מכוון בזמן הווה, אך ניתן לזהות יחד מקרים שונים של הווה לאורך זמן בתנאים לוגיים מסוימים (כלומר, המשכיות סיבתית) והמונח מוכלל לאחר מכן לכל קיומו של הכלב שלי כאילו היה מהות אחת מתמשכת.

יתר על כן, אפשר להסיק שגם מה שאומר "הכלב שלי" (כלומר אני), הוא בשינוי רציני, ואינו לגמרי זהה לאורך זמן. עם זאת, בעוד שהוא כרוך בביקורת תקפה, לנקודת מבט בודהיסטית זו יש חולשות משלה ואף פגמים.

חולשתה העיקרית של התפיסה היא הפנייה לקשר סיבתי בין הופעות עוקבות. מהי כאן סיבתיות - ועל סמך מה ניתן לבסס קשר כזה בין הופעות? כלומר, כיצד אנו טוענים לידע תיאורטי של סיבתיות כשלעצמה, וכיצד אנו טוענים לידיעה עליה במקרה מסוים? שכן סיבתיות (או לפחות, סיבתיות) לעולם אינה ידועה באמצעות מקרים בודדים, אלא באמצעות הכללות - וכדי להכליל עלינו להניח אחידות מסוימת.

לפיכך, ההכרה והמושג שלנו לגבי סיבתיות נראים כמאוחרים מבחינה לוגית להכרה ולתפיסת הזהות שלנו, ולא לפניהם (כפי שדורשת הביקורת הבודהיסטית). אין ידע מיידי ובלתי ניתן לערעור על דמיון או סיבתיות, אלא שניהם רציונליות, כלומר פורמטים או תבניות לוגיות שאנו (הסובייקט המכיר) מנסים באופן זמני על פני המראה, כדי לארגן אותם בהדרגה באופן רציונלי. רציונליות אלו הן השערות אינדוקטיביות, המשקפות את מה שנראה לנו רלוונטי ונכון בשלב נתון בהתפתחות הידע שלנו, אך שומרות על ראש פתוח להתאמות ותיקונים אפשריים אם (אם בכלל) הדברים ייראו אחרת בשלב מאוחר יותר.

יתר על כן, יש להבין כי שיח זה של המבקר הבודהיסטי הוא מושגי ומילולי. יש לשאול את השאלה: האם התזה שמציע המבקר עצמה חומקת מהביקורת המשמשת לתמיכה בה? כלומר, אם נחיל את אותה ביקורת על שיח המבקר, האם לא נגיע לאותו ספק לגביו? התשובה היא ברורה: כן.

מאחר שהשיח של המבקר הוא עצמו מילולי, הוא מרמז באופן מרומז על אחידות כלשהי בעיצומו של שינוי, אפילו תוך דחייה

מפורשת של אחידות כזו כ"מילולית בלבד". להודות אפילו באחידות מילולית בלבד פירושו להודות באחידות כשלעצמה. אם לא היינו יכולים אפילו לומר על שתי מילים שהן "אחת" בצורה ובתוכן, לא היה אפשרי כלל שיח. אם אחידות מילולית אפשרית, אזי ניתן גם להניח סוגים אחרים של אחידות. מאחר שהמבקר פונה למילים, עליו להודות בהשלכות הלוגיות של פעולה כזו [102].

באשר לטענה הבודהיסטית ש"הכל משתנה ללא הרף", אסור לקבלה בתמימות, גם אם היא מוצגת על ידי תומכיה כמהות החוכמה. ברמה האמפירית, ברגע נתון בזמן שהתודעה שלנו מקיפה כ"הווה", אנו חווים תופעות משתנות וגם תופעות בלתי משתנות. האחרונות עשויות בתורן לשנות את רגע ההווה הבא או בזמן מאוחר יותר; אך ההשוואה כרוכה בזיכרון ובהנחה של חלוף הזמן, ולכן אינה חווייתית בלבד אלא שיפוטית בחלקה. אנו עשויים אכן לחוות שינויים ברגע נתון, אך חלק ניכר מהשינויים שאנו "חווים" מתרחשים לאורך זמן ולכן אינם אמפיריים בלבד.

אם נבחן את קיומם של כל הדברים הפנומנליים לאורך זמן, נוכל בהחלט להסיק שכל מה שאנו חווים נתון לשינוי בסופו של דבר. אך עלינו להודות ולזכור *שקצב השינוי* של תופעות שונות משתנה מאוד. בעוד שדבר אחד משתנה, אחר נראה סטטי. בעוד שחלק אחד ממשהו משתנה, אחר נראה סטטי. אין את האנרכיה המוחלטת המשתמעת מהביטוי "הכל משתנה". לכן, אנו עשויים להיאחז במשהו נפשית למשך זמן מה בכל זמן נתון, גם אם איננו יכולים להיאחז בהכל.[103]

"משהו זה ש"נאחז בו" יכול להיות הנושא הבסיסי של טענה על שינוי או מוטציה. לכן, טענות כאלה מוצדקות מבחינה לוגית.

---

[102] זה כמובן מה שהפילוסוף ההודי נגרג'ונה סירב להודות בו, ובחר לבקר אחרים באמצעות לוגיקה תוך שהוא טוען לדעותיו לפטור מועדף מהלוגיקה. לוגיקה *סלקטיבית כזו* אינה יכולה להיקרא כראוי לוגיקה.

[103] לדוגמה, אני יודע שהמחשב שלי יגמור בעשן יום אחד, אבל בינתיים הוא כאן ואני בהחלט יכול להשתמש בו ולסמוך עליו. אני מצפה שהחיים שלי יהיו ארוכים יותר מקיומו של המחשב שלי, כי אנשים בדרך כלל מחזיקים מעמד יותר זמן ממכונות.

4. שכבות ידע שונות

העובדה היא שכולנו חווים את המראה כדומה ו/או שונה במובנים שונים. זוהי נתון בסיסי של החוויה הרגילה שלנו, שעלינו להודות בו, גם אם נודה שאין לראותו כנכון בהכרח בכל המקרים. וההסתייגות האחרונה אינה סוג של ידע טרנסצנדנטלי, אלא בעצמה רק תוצר של חוויה משותפת - כלומר, שלפעמים, מה שנראה לנו כדומה במבט ראשון, נראה לנו מאוחר יותר (לאחר סקירה או הרהור) כשונה, או להיפך.

הבסיס לסידור הרציונלי שלנו של החוויה הוא החוויה. אנו מבינים שהיא כרוכה בסידור רציונלי רק בשלב מאוחר בהרבה, לאחר הרהור פילוסופי רב; אך בתחילה, אנו פשוט עושים זאת באופן אינסטינקטיבי ומאמינים בכך. סיווג רציונליות ראשונית כזו כנאיבית אפשרי רק *באמצעות* אותה יכולת ממש; אין יכולת אחרת, גבוהה יותר, שבאמצעותה נוכל לעשות זאת. העדינות של ההבחנה בין חוויה טהורה לחוויה מסודרת באופן רציונלי היא *בעצמה תוצר* של סידור רציונלי כזה ואינה יכולה לשמש כדי להצדיק אותו או לבקר אותו.

ברגע שמבינים את הסדר הטבעי הזה של הדברים, נוכל להתחיל להבין את ההתפתחות והתיקוף של הידע האנושי. כדי להימנע מאימוץ תיאוריות הגיוניות באופן שטחי אך לא הגיוניות באופן עמוק, עלינו לוודא שאנו בוחנים כל טיעון או הסבר מוצע על עצמו. באמצעות חשיבה רפלקסיבית כזו, אנו חוסכים לעצמנו הרבה זמן וטרחה. זה מוביל להבנה שידע אנושי הוא במהותו אינדוקטיבי, ולא דדוקטיבי. לוגיקה דדוקטיבית אכן יכולה לעזור לנו לחסל מבנים אבסורדיים ולא הולמים, אך תיאוריה חיובית תלויה בעיקר באינדוקציה הדרגתית, תוך שימוש בניסיון כדי ליצור ולפתח רעיונות באמצעות ניסוי וטעייה.

ה"משהו" העומד בבסיס השינוי (בתפיסת האריסטוטלית) מוצדק לכאורה על ידי הניסיון, בכך שכאשר אנו תופסים את העולם סביבנו או בתוכנו, בכל רגע נתון, היבטים מסוימים של שדה החוויה כולו (כולל כל איברי החישה) נראים כבעלי שינוי רציני ואחרים נראים סטטיים. אין סיבה שנודה בשינוי כמציאותי, תוך כדי התכחשות לראיות של חושינו בנוגע להיבטים הבלתי משתנים. נצטרך לספק סיבה משכנעת מאוד כדי לאפשר הבדל כזה בהערכה.

בהיעדר הצדקה, הבדל כזה ביחס יהיה דעה קדומה שרירותית. לכן הגיוני להודות בשתי התפיסות כנתונים אמפיריים שווים *מהתחלה* .

אף על פי כן, *בשלב מאוחר בהרבה בסידור* הידע, בדרך של תיאוריה הכפופה לחוקי הלוגיקה האינדוקטיבית, אנו עשויים לטעון מציאות אולטימטיבית שהיא כשלעצמה סטטית, אך יוצרת הופעות משתנות - או, להיפך, לטעון שרק שינוי אינו קיים באמת. עם זאת, מכיוון שהטענה האחרונה סותרת את עצמה (בהיותה עצמה לכאורה משהו סטטי במידה מסוימת), יהיה חכם יותר לשאוף לטענה הראשונה. אף על פי כן, יש עדיין לשקול ברצינות את השנייה, שכן יש לה יתרונות רבים כתיאור של עולם החוויה שלנו.

גם שינוי וגם דממה ניכרים באופן מיידי בחווייתנו. הם נתונים קונקרטיים ותפיסתיים בשדות הפיזיים והנפשיים של החוויה. זוהי אמת פנומנולוגית, יהיו אשר יהיו תיאוריות מושגיות שנבנה בשלב מאוחר יותר בנוגע אליהן. כשאני מסתכל, מקשיב, או חש פיזית או מקרין נפשית - לפעמים אני רואה, שומע וכו' דברים סטטיים, לפעמים רואה, שומע וכו' אירועים בתנועה, לפעמים קצת משני סוגי התופעות, ולעולם לא אף אחד מהם (למעט בחוויה אינטואיטיבית, שאינה פנומנלית).

שינוי אינו רק מבנה מושגי מתוך חוויה - הוא עצמו נחווה. באופן דומה, דממה אינה רק מבנה מושגי מתוך חוויה - הוא עצמו נחווה. לכן, למרות שדממה ושינוי הם הפכים, אסור לנו להגדיר אף אחד מהם על ידי שלילת השני. שניהם תפיסות עצמאיות מלכתחילה. בכל רגע, אני עשוי לתפוס דברים סטטיים מסוימים, חלקם דברים משתנים, וחלקם חלקם זה וחלקם זה. המושגים שיש לנו של שינוי ודממה הם נגזרות מאוחרות יותר של תפיסות אלה. רק ברמה המושגית שינוי ודממה מתואמים כהיפוכו של זה.

יש להבין את הניואנסים בין תפיסה למושג כדי להימנע מניתוחים מטעים של הסטטי או המשתנה, אשר מצמצמים בכל דרך שהיא את האחד למשנהו או להיפך. ניתוחים כאלה הם תיאוריות - יש להבדיל ביניהן מהעובדות החווייתיות של שקט ושינוי. תיאוריות כאלה אינן נחוצות כדי להוכיח את קיומם של שקט או שינוי - קיומם כבר נקבע על ידי תצפית ישירה בכל רגע. עצם הופעתם של שקט ושינוי מספיקה כדי להצדיק את מושגי השקט והשינוי, בהתאמה.

די בכך שדממה *נראית גלויה* כדי להודות באופן קטגורי בקיומה; ודי בכך ששינוי *נראה גלוי* כדי להודות באופן קטגורי בקיומו. הצדקתם

היא טרום-מושגית, פנומנולוגית וקדומה לכל השערה אפיסטמולוגית או אונטולוגית. זה נכון, גם אם בשלב ידע מפותח יותר, אנו משערים שתופעות סטטיות לכאורה עומדות בבסיס שינוי ולכן הן אשליות במהותן, או לחלופין שתופעות משתנות לכאורה עומדות בבסיס דממה ולכן הן אשליות במהותן.

עלינו להודות בעמדה זו; אחרת, לא היינו מסוגלים להסביר מדוע או כיצד דברים *נראים בכלל* סטטיים או משתנים.

לכן, למרות שהשולחן שאני מסתכל עליו ברגע זה הוא תופעה לכאורה סטטית למדי, המדע אומר לי שמתחת לפני השטח, ברמות מיקרוסקופיות הולכות וגדלות, שולחן זה מורכב למעשה ממולקולות, המורכבות מאטומים רוטטים, שניתנים לעצמם לצמצום לחלקיקים תת-אטומיים בתנועה, וכו'. גם כשאני מקבל את התיאוריה המדעית כנכונה, אני עדיין חייב להודות שברמת התפיסות שלי, השולחן אכן נראה סטטי. הידע הקונספטואלי שהמדע נותן לי על השולחן *אינו מבטל* (אלא רק משלים) את הידע התפיסתי שלי עליו.

באופן דומה, אף על פי שאני יכול להמשיך ולטעון כי באופן עמוק אף יותר, השינויים שהמדע משער הם בעצמם רק חלק מהתנועות של מארג הוויה יחיד ואוניברסלי - פילוסופיה מוניסטית אולטימטיבית כזו אינה צריכה להתפרש כמבטלת את העובדה הנצפית של תופעות משתנות ברמה התפיסתית או את העובדה הנתפסת של שינוי בתיאורים מדעיים של מה שקורה מתחת לפני השטח של תופעות סטטיות או משתנות. מוניזם הוא פילוסופיה, מבנה תיאורטי, שמטרתו להסביר [104], לא למחוק, את עובדות השינוי.

יתר על כן, אם באמצעות מדיטציה נגיע בסופו של דבר לחוויה ישירה של האחדות והמנוחה המהותיות של כל הדברים, חוויה

---

[104] לדוגמה, מוניזם עשוי להסביר את ההבדלים בין חומר, נפש ונשמה על ידי הנחת דרגות או צורות שונות של תנועה. ראיית המרקם האולטימטיבי של הקיום כדומה לים - חומר עשוי להיות מיוצג על ידי גלים וזרמים גדולים, נפש אולי על ידי תנודות קטנות, ונשמה, למשל, על ידי סיבובים. באמצעות אנלוגיה כזו, אנו יכולים לדמיין באופן כללי כיצד שלושת ה"חומרים" הללו עשויים להיות שונים למדי אך זהים במהותם. (דוגמה זו אינה נועדה לשלול את האפשרות של מודלים אחרים, טובים יותר.)

מיסטית כזו לא תוכל להיחשב כביטול חוויות ברמה נמוכה יותר של שינוי ושקט, או תיאוריות על חוויות כאלה.

שימו לב גם שכל ההערות לעיל ניתנות להחזרה בנוגע לאחידות ולגיוון, שלום וסכסוך, נצחיות וזמניות, וכל הדואליות הבסיסית הללו. בשום רמה של קיום או ידע אין לראות את הרמות שמעליהן, מתחתיהן או הסמוכות ככאלה שהושמדו; כולן מתקיימות יחד. כל זה אולי נראה פרדוקסלי במקצת, אך זוהי הדרך היחידה ליישב הבדלים.

12. ארעיות ונשמה

לקוח מתוך "הרהורים לוגיים ורוחניים" (2008-9), ספר 3, פרקים 15-16, 20.

1. ארעיות

האדם כנשימה, כצל חולף ימיו (תהילים קמ"ד).

ארעיות הקיום[105] הארצי מודגשת בצדק על ידי הבודהיזם; אך היא מנוסחת באופן שגוי כאשר היא נאמרת כ"הכל הוא חולף" (או ביטוי דומה כלשהו), משום ש"הכל" כולל באופן פורמלי את האמירה עצמה, ומרמזת שגם היא חולפת, בעוד שהאמירה נועדה להיות חוק שאינו נתון לשינוי - כך שיש סתירה עצמית. ניתן להימנע מהסתירה אם רק נציין את האמירה באומרנו: "הכל *בעולם הזה* הוא חולף", ומרמז שמעבר לתחום התופעות החומריות והמנטליות ישנה איזושהי יציבות.

בודהיסטים מודים בקיומה של קביעות בסיסית או טרנסצנדנטלית כאשר הם מדברים על "הבסיס המקורי של ההוויה" או על כך שיש לנו "טבע בודהי" - אך הם בו זמנית מחויבים מבחינה דוקטרינלית לרעיון של ארעיות אוניברסלית. האחרונה היא דוגמה שרבים מסרבים לזוז ממנה, אם כי כאשר נדחקים אל הקיר, יש שיודו שיש "שתי אמיתות" - אמת הארעיות בעולם הזה ואמת הקביעות בעולם שמעבר.

כלומר, בעוד שעולם החומר והתודעה (הידוע באמצעות תפיסה חושית ומנטלית) הוא אכן ארעי, עולם הרוח (הידוע באמצעות תודעה אינטואיטיבית) אינו משתנה.

קחו לדוגמה מכונית. אם נשרט את צבעה או נשנה את אחד מגלגליה, האם מדובר במכונית אחרת או באותה מכונית? באופן

---

105 *אניטה* בסנסקריט.

קונבנציונלי היינו ממשיכים להתייחס אליה כאל "אותה מכונית", אך מוסיפים שצבעה נשרט או שהגלגל שלה התחלף. אבל אם זה נכון, אז אם נשנה את כל חלקיה שוב ושוב, היינו מכנים מכונית שונה לחלוטין "אותה מכונית", למרות שאף חלק שלה לא נותר קיים בסוף התהליך!

ניתוח מסוג זה מראה שיש אבסורד מסוים בחומר השמות שלנו – או באופן דומה, באובייקטים המנטליים – כאילו הם קבועים – למרות שהם אף פעם לא כאלה. נשאלת השאלה: היכן עלינו למתוח את הגבול? כמה שינויים תואמים את קריאת המכונית כ"אותו" אדם, וכמה מאלצים אותנו לקרוא לה אדם "שונה"? כל תשובה שנציע תהיה כמובן שרירותית למדי!

תובנה זו הייתה מרכזית בתורתו של הבודהה לפיה עצמים פנומנליים הם רק מורכבים ללא מהות מתמשכת. אין "רוח רפאים" של מכונית העומדת מאחורי מכונית בודדת לכאורה, שנשארת על פיה בעוד שרכיבי המכונית משתנים (כפי שהם עושים באופן בלתי נמנע ותמידי). הדבר נכון גם לגבי כל חלק של המכונית: לדוגמה, גלגל הוא עצמו מורכב גרידא מחתיכות מתכת וגומי. אין תופעה קונקרטית שאנו יכולים להצביע עליה ולקרוא לה "המכונית" או "הגלגל". ניתן לומר את אותו הדבר על עצמים מנטליים, כלומר זיכרונות, דמיונות, ציפיות וחלומות.

מכאן נובע כי מתן שמות לאובייקטים חומריים ומנטליים הוא פעולה קונבנציונלית, שאינה יכולה לעמוד בבחינה ביקורתית. האובייקט האינדיבידואלי הוא *לכאורה* "אותו" רגע אחר רגע, משום שאנו תופסים *דמיון* בין התפיסות שלנו בזמנים עוקבים. אך דמיון כזה הוא אמת מופשטת, המתאפשרת הודות ליכולתנו להשוות תפיסות ולמצוא מידות משותפות ביניהן. זו אינה אמת קונקרטית - אין אחדות פנומנלית בסיסית. לפיכך, ובמובן זה, הופעת הדמיון היא אשליה ולא מציאות.

עם זאת, שימו לב שטיעון זה אינו משכנע לחלוטין. ראשית, משום שהוא כרוך באקסטרפולציה ממגבלה אפיסטמולוגית (חוסר היכולת שלנו לתפוס מהות) להנחה אונטולוגית (שאין מהות). הנחה זו מוצגת כניכוי, בעוד שמדובר בהשערה בלבד - ולוגיקה אינדוקטיבית עדיין מאפשרת לנו להציע את התזה הנגדית שיש אחדות כלשהי, בתנאי שנביא ראיות וטיעונים תומכים יותר.

שנית, ניתן לציין שבמעבר מהרכב אחד של האובייקט לאחר (למשל, מכונית עם גלגל ישן, ואז עם גלגל חדש), ישנה המשכיות מסוימת בדרך של *חפיפה* (כלומר, חלק מחלקי המכונית נראים ללא שינוי). לא נוכל לשנות *את כל* חלקי המכונית *בבת אחת* ולקרוא למבנה החדש "אותה" מכונית (כלומר, אותה מכונית אינדיבידואלית, גם אם סוג המכונית זהה); המרכיבים הקודמים יצטרכו להיעלם באופן מיידי ו"להיות מוחלפים" על ידי קבוצה חדשה של מרכיבים - וגם אז (אם נוכל להוכיח שזה אכן קרה) נהסס לכנות את שתי הגלגולים "אותו" אינדיבידואל.

זה נכון לפחות לגבי חומר; כלומר, בחווייתנו את החומר איננו נתקלים בדברים מורכבים שצצים או יוצאים מהקיום באופן מיידי, או משתנים למשהו שונה לחלוטין. התנהגות פרועה מסוג זה, לעומת זאת, נחווית בחלומות או בהקיץ - והסיבה לכך היא שבתחום המנטלי אנו חופשיים לכוון *שכל* דבר יהיה "זהה" לכל דבר אחר. אף על פי כן, למרות שתרחישים מנטליים הם שרירותיים, אין זה נובע שמה שאנו מתכוונים אליו הוא באמת שווה.

השאלה הבאה שיש לשאול תהיה: האם ישנן או לא קיימות ***תופעות ראשוניות בלתי ניתנות לצמצום*** , כלומר תופעות (בין אם חומריות או נפשיות) שאינן מורכבות בעצמן מתופעות אחרות? כמה פילוסופים בודהיסטים (מאסכולת האבהידהרמה) התעקשו כי חייבות להיות אבני בניין ראשוניות (שנאמרות בסנסקריט כ"סוואבהה" , "ישות עצמית" או "טבע עצמי" [106]) שמהן בנויים כל הדברים האחרים בעולם; בעוד שאחרים (בעיקר מאסכולת המהאיאנה) בחרו ברעיון שאין סוף לחלוקת החומר והתודעה למרכיבים פשוטים יותר.

---

[106] אני מוצא את זה מרתיע את האופן שבו אנשים רבים חוזרים באדיקות על הביטוי "טבע עצמי" כאילו יש לו משמעות ברורה ומבוססת. זה רחוק מלהיות חד משמעי, ולכן אפילו לא ניתן להשתמש בו כמדד לוגי כפי שחלק מהבודהיסטים משתמשים בו.

ניתן להשוות את הדעה הראשונה לאטומיזם [107]של העת העתיקה והמדע המודרני המוקדם, ואת השנייה לגישות עדכניות יותר במדע המודרני, אשר ממשיכות להעמיק בחומר ואינן מוצאות לו סוף.

ברצוני לציין שבניגוד לטענות הנפוצות של מתנגדיה, מה שנקרא לוגיקה אריסטוטלית אינה תלויה באמונה ב"מהויות" לצורך תוקפה. המונח הוא, ראשית, דו משמעי: האם הוא מתייחס לפרטים קונקרטיים (כלומר, תופעות ראשוניות בלתי ניתנות לצמצום), או להפשטות (כלומר, קומסורביליות נתפסת)? אם במהויות אנו מתכוונים להפשטות, ברור שהלוגיקה תהיה מיותרת ובלתי אפשרית בלעדיהן. אבל אם אנו מתכוונים למרכיבים ראשוניים קונקרטיים, חוקי המחשבה חלים באותה מידה בין אם הם מאושרים ובין אם מוכחשים. הם אינם פוגעים בתוצאה של חלוקה אינסופית, אך הם כן מבהירים כמה קווי מחשבה שעלולים להיות אבסורדיים.

ראשית, תפיסת החלוקה האינסופית נראית ניהיליסטית אם לוקחים אותה לקיצוניות, ואכן היו שלקחו אותה עד כדי כך, כשהם מסיקים ששום דבר פשוטו כמשמעו (או "ריקנות") הוא שורש כל הקיום. אבל מסקנה כזו אינה רק פרדוקסלית - היא אינה מוצדקת מהנחות היסוד. שכן גם אם נמשיך למצוא לנצח מרכיבים קטנים או פשוטים יותר, אין זה נובע שהמרכיבים אי פעם הופכים ללא קיימים. זוהי טענה כושלת, כמו ההנחה שחלוקה אינסופית של המרחב מרמזת בסופו של דבר על חלוקות משנה ללא הרחבה, או שאינסוף אפסים יכול להסתכם בכל דבר גדול מאפס.

כמו כן, אלו הטוענים שאפשר להמשיך לחלק דברים לחלקים, כלומר כל תופעה ניתנת לצמצום לתופעות עדינות עוד יותר עד אינסוף, אינם מבינים שטענת ה"אפשר" הזו היא פנטזיה והכללה.

---

[107] "אטום" פירושו המילולי הוא "לא ניתן לחתוך עוד יותר"; המילה משמשת כאן במובן כללי, לא במובן החומרי הספציפי אליו התכוונו דמוקריטוס או דלטון. רעיון האטומיזם הוא שישנם מרכיבים בלתי ניתנים לצמצום של חומר (ובסופו של דבר, נוכל להוסיף, של תודעה), אשר ניתן לייחס את תנועותיהם ושילוביהם כדי להסביר את כל הישויות והמצבים של העולם החומרי (ובמקביל, של העולם המנטלי). אם לאטומים הייתה התחלה, כולם נוצרו יחד; ואם אי פעם יהיה להם סוף, כולם ילכו יחד; כך שמרגע קיומו של העולם וכל עוד הוא קיים, הם למעשה לא נולדים, לא מותנים ובלתי ניתנים להריסה. הנחה זו תומכת בהשערה שאטומים, למרות שייתכן שהם מסוגים שונים, אינם משתנים מבחינה איכותית, או גדלים או יורדים מבחינה כמותית, אלא רק נעים ממקום למקום.

שכן, למעשה, הם מבצעים את החלוקה לחלוקה *באופן מנטלי* , ולא פיזי; והם עושים זאת *מספר קטן של פעמים* , ולא אינסופי (מה שבוודאי ייקח לנצח). ריקנות במובן זה אינה חוויה, אלא במקרה הטוב אמת רציונלית; והיא אפילו לא ודאות דדוקטיבית, אלא הכללה גרידא. לפיכך, ריקנות היא במקרה הטוב אמת אינדוקטיבית.

כדי לטעון שריקנות היא עובדה ודאית, צריך להיות *יודע -כל פשוטו כמשמעו ובאופן מוכח* , להכיר את כל הפיזיקה, הכימיה, הביולוגיה, הפסיכולוגיה וכל השאר לפני כל ניסיון אמפירי. אי אפשר לחלק משהו לחלקים אם לא יודעים לאיזה חלוקה לחלק אותו; לדוגמה, כדי לומר שאור לבן הוא תערובת של צבעים שונים של אור, צריך להתנסות עם פריזמה.

חוויה חד פעמית , משום שהיא מוגדרת על ידי שלילה כהיעדר "מהות" (או "טבע עצמי"). שלילה היא פעולה בסיסית של התבונה; היא אינה משהו שנחווה אי פעם באופן ישיר, לא תופעה חיובית. לכן, כדי לטעון שמה שחווה הבודהה הוא דווקא ריקנות, יהיה צורך לטעון לאופי חיובי של ריקנות; אחרת, יש להודות שכושר הרציונלי שלו היה מעורב.

כשל נוסף הכרוך בתפיסה זו הוא הרעיון ש"יחסים" הם איכשהו אמיתיים יותר מהדברים (או הלא-דברים) שהם נחשבים כקשורים אליהם. נטען ששום דבר לא קיים בפני עצמו, אלא שהכל קיים בתלות בדברים אחרים או בכל דבר אחר (תיאוריית התלות ההדדית או ההדדית) - אך נראה כי יחסי התלות הסיבתית המוזכרים כאן משתמעים כבעלי קיום עצמאי! באופן שטחי, עקב השימוש במילים "מוצקות", נראה כי התלות של כל הדברים זה בזה מספקת תמיכה לריקנותם לכאורה - אך אם אותו ניתוח מיושם גם על הנחות יחסיות אלה, הכל נשאר תלוי ללא תמיכה.

אלו המאמצים השקפה זו אינם מבינים שהם משתמשים במילה "דברים" באופן שאינו כולל "תלות" - כלומר, באופן שאינו רחב היקף כפי שנדמה. אם נבחן את השקפתם מקרוב, נבין שב"דברים" הם מתכוונים לאובייקטים הקונקרטיים של החוויה, כלומר תופעות, בעוד שב"יחסים" בין דברים הם מתכוונים להפשטות שהוצגו על ידי תפיסה. לכן, בסופו של דבר, התזה שלהם היא שמושגים הם "ממשיים" יותר מתפיסות! זהו ההפך הגמור מלוגיקה אינדוקטיבית, שעבורה נתונים פנומנליים קודמים ומצדיקים כל סידור וארגון רציונליים.

נקודת מבט אמינה יותר, אשר מיישבת את שתי התזות האמורות, היא להניח סוג של מוניזם - כלומר שכל הדברים הם ביטויים של אותו דבר אחד. איננו צריכים להתייחס למטריצה האולטימטיבית הזו כאל מהותית פשוטו כמשמעו, כפי שעשו האלכימאים של פעם כאשר דיברו על פרימה *מאטריה* . ברמה החומרית, הרעיון של "אתר" (נוזל קוסמי כלשהו) הוכח כבלתי נסבל בשל קביעות מהירות האור; והרעיון של "שדות" שהחליפו אותו עדיין מופשט למדי וזקוק להבהרה אונטולוגית.

באשר לחומר הנפש, ניתן להניח שהוא סוג של חומר דליל, או להיפך, אך סוגיה זו עדיין טעונה פתרון. בעיה אחת בהצעת משוואה מסוג זה היא שאנו מאמינים בדרך כלל ש"נפש" (כלומר, מהותם של אובייקטים מנטליים, כמו זיכרונות, חלומות, דמיונות וציפיות) תלויה יותר בתודעה ובסובייקט שלה מאשר "חומר".[108]

בכל מקרה, יש להניח סוג של אחדות מוחלטת של כל התופעות. במודל מוניסטי זה (בניגוד להשערות הפלורליסטיות והניהיליסטיות), הגיוון והשונות לכאורה של הפנומנלי הם אך "ביטוי" של האחד האולטימטיבי [109]. הפנומנלי הוא פני השטח של ההוויה, בעוד שהאחד הוא עומקה. יהיה אשר יהיה אופן הקיום של אותו אחד (בין אם הוא נתפס כרוחני או אנרגטי), הוא נשאר קבוע גם כשהוא מייצר תופעות מגוונות.

---

[108] אובייקטים חומריים נראים בלתי תלויים יותר בצופים בהם מאשר אובייקטים מנטליים, שכן שני אנשים או יותר עשויים לראות את אותו אובייקט חומרי (הוא נמצא ברשות הציבור) וכאשר אחד מפסיק לצפות בו, האחר/ים ממשיכים לראות אותו; בעוד שאובייקט מנטלי נראה על ידי אדם אחד בלבד (הוא נמצא ברשות הפרטית) ואינו קיים אם לא נראה על ידי אותו אדם. בעוד שאובייקט חומרי אינו לכאורה תוצר של אף צופה או מערכת עצבים, אובייקט מנטלי נחשב כמיוצר באופן רצוני על ידי הצופה שלו או לפחות מיוצר על ידי המוח הקשור לאותו צופה. עם זאת, שימו לב שבמקרה של הנפש, לא מדויק לומר שהתודעה משפיעה על תוכנה - אלא, התוכן המנטלי נוצר רגע לפני שהוא נצפה (אם כי ייצור כזה עשוי לחייב פעולות מוקדמות יותר של תודעה מכוונה). לכן ה"סובייקטיביות" המעורבת אינה קיצונית - יש אובייקט מנטלי נפרד במידה מסוימת מהסובייקט ומהמודעות שלו/שלה אליו.

[109] ייתכן שהבודהיסטים מתכוונים למוניזם כזה בתפיסת הדהרקאיה , אם כי אם ילחצו עליהם, סביר להניח שהם יתעקשו להשוות את הבסיס המקורי הזה של קיום *לסוניאטה* (ריקנות).

אם "הכל הוא אכן אחד", אז "כל השמות מפלגים באופן שקרי" ו"כל התופעות תלויות זו בזו" (או לפחות כולן תלויות באותו מקור משותף). לפיכך, מוניזם צריך להיות מקובל על הפילוסופים הבודהיסטים בעלי הדעות שתוארו לעיל. הוא מקובל גם על מבקריהם - שכן ניתן לומר שברמת האחד, שמות מפלגים באופן שקרי ותופעות תלויות זה בזה או יחד; אך ברמה הפלורליסטית של תופעות משותפות, שמות הם בעלי ערך ותלות קיצונית מטעה.[110]

יאמר כבדרך אגב, הביטוי הרוחני של אמונה במוניזם הוא שוויון נפש.

2. הכחשת הנשמה הבודהיסטית

את אותו ניתוח כמו לעיל ניתן ליישם על בני אדם, אך רק במידה מסוימת. אם אנו מזדהים עם החוויות הגופניות והנפשיות שלנו, אנו מגיעים למסקנה שאנו גם הם מורכבים ריקים ממהות! רוב הבודהיסטים עוצרים שם ומכריזים שלפיכך אין לנו עצמי. אך כאן הם עושים טעות, שכן זה לא נכון להגביל את החוויה שלנו את בני האדם לביטויים החומריים והנפשיים שלהם[111]; אנו מודעים, ככל הנראה, ליותר מזה. יש לקחת בחשבון גם את החוויות הרוחניות שלנו - ובמקרה כזה עלינו להודות שאנו יכולים להפוך (באמצעות אופן חוויה שאנו יכולים לכנות תפיסה או אינטואיציה) מודעים ל"עצמי" שלנו (או לרוח או לנשמה).

למעשה, בודהיסטים מסכימים עם נקודת מבט זו כאשר הם מודים שאנחנו בפוטנציה או בסופו של דבר כולם בודהות[112]- זוהי למעשה הודאה בנשמה, אם כי רובם יסרבו באופן דוגמטי להסיקה זו. יש הטוענים במפורש שאין נשמה; אך אחרים מעדיפים להיות יותר

---

[110] זוהי פחות או יותר הדוקטרינה הבודהיסטית של שתי האמיתות, בכל מקרה.

[111] כפי שצוין קודם לכן: *בפסמנולוגיה* , פרק ה', ובמדיטציות , פרק י"ב, המונחים "עצמי", "מודעות" ו"נפש" מטופלים בבודהיזם לעיתים כשווים, אך לעיתים משמשים במובנים שונים במקצת. כתוצאה מעורפלות כזו, מוצעות תיאוריות *שגויות* וסתירות רבות נותרות בלתי נראות.

[112] אני אתן לכם דוגמה אחת (למרות שנתקלתי בהרבה). ס. סוזוקי כותב: "לכן זה הכרחי לחלוטין שכל אחד לא יאמין בכלום. אבל אני לא מתכוון לריקנות... זה נקרא טבע בודהה, או בודהה עצמו" (עמוד 117).

מסתוריים ואומרים: "יש ואין; ואין וגם אין" [113]. אך מבחינה הגיונית, יש להתייחס לשתי העמדות הללו (או יותר) כשוות ערך, שכן כוונתן היא פשוט שטעון שהנשמה קיימת שגוי.

אבל בואו נתעקש - הגוף והנפש שלנו הם מורכבים וחולפים, כמו מכוניות או חלומות, אבל אנחנו שונים בכך שיש לנו עצמי יחסית קבוע. (אני אומר "קבוע יחסית" כדי להדגיש שהנשמה האינדיבידואלית לא צריכה להיחשב נצחית לחלוטין, למרות שהמקור המשותף של כל מהות רוחנית - שרבים מאיתנו מזדהים עם אלוהים [114]- הוא בהכרח נצחי לחלוטין.)

ב"עצמי" (או רוח או נשמה), אנו מתכוונים *לסובייקט התודעה* (כלומר, "האדם" החווה, מכיר, תופס, תופס, יודע וכו') ולסוכן *הרצון וההערכה* (כלומר, "האדם" שרוצה, רוצה, מעריך וכו'). שימו לב היטב להגדרה זו, שלעתים קרובות מתעלמים ממנה אלו המכחישים את קיומו של העצמי.

למכונה, למחשב או לרובוט אין עצמי - לנו (בני אדם, ולפחות לבעלי חיים עליונים) יש כנראה: כולנו יודעים היטב שיש לנו. העצמי הזה שאנו מכירים אינו האגו שלנו (אוסף של היבטים של הגוף והנפש שלנו), למרות שרובנו נוטים לבלבל בין העצמי שלנו לאגו שלנו.

העצמי שאנו מכירים מתבטא בכל פעולה של קוגניציה, רצון או הערכה שלנו, כמי שעוסק בפעולה זו. למרות שאינו פנומנלי, אנו

---

[113] למען ההגינות, ראו Mu Soeng עמ' 125. לפי אותו פרשן (מצוין), דוקטרינת *האנטמן* מעולם לא נועדה להיות "הצהרה מטאפיזית" אלא כ"אמצעי טיפולי". כפי שהוא מספר: "בודהה הגיב לניסוח הברהמני של ישות קבועה, העצמי או האטמן, בשתיקה, מבלי לנקוט עמדה בעד או נגד". באופן הגיוני, זה מרמז על כך שהבודהיזם רואה את נושא העצמי כבעייתי בלבד , לא מאשר ולא מכחיש דבר כזה. עם זאת, בקריאותיי שלי של טקסטים בודהיסטיים, קראתי לעתים קרובות *הכחשה אסרטורית* של העצמי, או סלט של "כן ולא, ו/או לא כן ולא לא", ולא רק הימנעות מסוגיית העצמי. הערה נוספת שכדאי לי להעיר כאן: אין לזהות את רעיון העצמי עם הרעיון הברהמני של עצמי *קבוע* ; האחרון הוא רעיון ספציפי יותר מהראשון, והכחשת האחרון אינה כרוכה באופן הגיוני בהכחשת הראשון. אני תומך ברעיון של עצמי *אינדיבידואלי* ארעי , המעניק קביעות רק לעצמי האוניברסלי (כלומר, הטרנסצנדנטלי, או אלוהים). אין להתעלם מניואנסים אלה (ורבים אחרים).

[114] ראה סיבות לכך במדיטציות שלי , פרק 8.

בהחלט מסוגלים להיות מודעים לו. למרות שאינו פנומנלי, העצמי מתייחס לתופעות (לאלו של גופו ונפשו, כמו גם לאלו רחוקות יותר) או כעדות להן (כלומר, באמצעות קוגניציה), או בכך שהוא מושפע מהן או (כאשר אנו מכירים אותן) מושפע מהן, או בכך שהוא משפיע עליהן (דרך רצון). אך, למרות שהוא קשור כך לתופעות בדרגות שונות, הוא אינו זהה להן ואין לזהותו איתן.

הכחשת העצמי הבודהיסטית מוצגת כאמפירית: החוויה הגופנית והנפשית של האדם נבחנת בקפידה, ורק תופעות חולפות נצפות בה. אך טענתי היא שניתוח כזה מבוסס על נתונים חלקיים - הוא אינו מתחשב במודעות העצמית האינטואיטיבית של הסובייקט והסוכן. העצמי מתעלם מכוונת בדרך של דעה קדומה, במקום להכחיש אותו כתוצאה מתצפית נטולת רגש. אי-העצמי אינו כאן מסקנה, אלא הנחת יסוד - דוגמה, אידיאולוגיה.

יתר על כן, יש להדגיש כי שלילת כל מונח (בין אם המונח "עצמי" ובין אם כל מונח אחר) אינה יכולה להיות אמפירית גרידא מבחינה לוגית. לעולם איננו תופסים שלילי, אנו רק מחפשים ונכשלים בתפיסת החיובי המתאים, ומשם "מסקנים" *באופן אינדוקטיבי* שהדבר המבוטל נעדר. מסקנה זו אינה בהכרח סופית - זוהי השערה שעשויה להתבטל מאוחר יותר אם יתגלו נתונים חדשים שסותרים אותה, או אפילו אם נמצא כי השערה חלופית נתמכת בתדירות גבוהה יותר על ידי הראיות.

לפיכך, הלא-עצמי אינו יכול להיות - כפי שהבודהיזם מציג אותו - תוצר אמפירי גרידא של מדיטציה עמוקה; על פי ההיגיון, השליליות שלו הופכת אותו בהכרח למבנה *רציונלי* . לכן, הוא אינו אמת מוחלטת מכל סוג שהוא - אלא הכללה גרידא מ"חיפשתי בקפידה, אך עד כה לא מצאתי עצמי" ל"לא נמצא עצמי". הוא אינו תפיסתי, אלא *מושגי* - זוהי תזה כמו כל תזה אחרת, פתוחה לספק ולוויכוח, ודורשת הוכחה (לפחות במובן האינדוקטיבי). אם לא נמצא סתירה בתזה הנגדית שלו, ניתן גם לתמוך ברעיון העצמי באופן לגיטימי.

לכן, למרות שאנו עשויים להודות שהגוף והנפש נטולי מהות, עדיין נוכל לטעון שיש נשמה. הנשמה אינה אמורה להיות המהות של תופעות הגוף והנפש, אלא ישות לא-פנומנלית נפרדת השוכנת בתוך תופעות אלה, מצטלבת או מאכלסת אותן בצורה כלשהי.[115] הגוף

---

[115] אנו נוטים לראות את הנשמה כדבר קטן, משהו איפשהו בגוף או במקרה הטוב מקביל אליו. אבל עלינו לפחות להעלות על הדעת את

והנפש מהווים בסך הכל מגרש המשחקים היומיומי של הנשמה, כלומר תחום מסוים של העולם שבו לנשמה האינדיבידואלית [116]יש כוחות תודעה ורצון מיוחדים.

השקפה זו מסכימה עם תומכי הריקות, לפחות בתובנה שאין לבלבל בין העצמי לבין גוף ונפש. כמו כן, העובדה שהנשמה אינה פנומנלית, כלומר אינה ישות חומרית ואינה ישות מנטלית, אינה שוללת באופן הגיוני את האפשרות שגם היא תהיה "ריקה" ממהות, כמובן. אך בעוד שהם ממשיכים וטוענים שהעצמי אינו קיים, אנו מתעקשים שגם אם (או למרות) שהנשמה האינדיבידואלית ריקה, היא בבירור קיימת - כשם שגוף ונפש קיימים בבירור, מה שלא נאמר עליהם.[117]

בכל מקרה, זה אבסורד לחלוטין לומר או לרמוז, כפי שעושים הבודהיסטים, שדבר *שאינו קיים* יכול לחשוב שהוא קיים ו(עם הארה) להבין שהוא לא קיים! דבר שאינו קיים לא יכול לחשוב או להבין דבר; הוא לא ישות או דבר - הוא כלום, הוא לא קיים. קיים, לעומת זאת, יכול בהחלט (כפי שעושים הבודהיסטים הקיימים) לחשוב שהוא לא קיים ועוד שטויות כאלה! אין היגיון בנקודת המבט של אי-העצמי.

ניתן לראות את רעיון אי-העצמי כתומך במטריאליזם (במובן הרחב של המונח, הכולל תופעות נפשיות כנמצאות בתחום החומר). זו הסיבה שאנשים רבים כיום מוצאים אותו מושך: להוטים לדחות את הדרישות והאילוצים של האתיקה של הדת המונותאיסטית, אך מבקשים לשמר או להכניס רוחניות מסוימת לחייהם, הם מאמצים הכחשת נשמה.

האפשרות של רעיון הפוך - כלומר שהנשמה עצומה בהשוואה לגוף, כלומר שהגוף הוא סימן קטן בתוך הנשמה או תוספת משנית לה. השקפתנו על גודלם היחסי היא, למעשה, פונקציה של החשיבות היחסית שאנו מייחסים להם, כלומר באיזו תדירות אנו ממקדים את עניינו באחד או באחר.

[116] או נשמה אינדיבידואלית. אני אומר זאת כדי להדגיש שניתן לראות את הנשמה האינדיבידואלית כחלוקה מלאכותית של הנשמה האוניברסלית (או אלוהים, במונחים יהודיים).

[117] לדעתי, כל מה שקיים, אפילו רק לכאורה, אכן קיים (ולו רק במראית עין). האם הוא אמיתי או אשליה, בכל אופן? אפיון זה פתוח לדיון, ותלוי בגורמים לוגיים רבים.

כל זה לא נועד להכחיש את החשיבות המכרעת של *התעלמות עצמית* במדיטציה, ובאופן רחב יותר, במהלך ההתפתחות הרוחנית. אני בהחלט מסכים עם ההוראה הבודהיסטית לפיה העצמי בשלב מסוים הופך למכשול להארה ויש לשכוח אותו למעשה כדי להרהר בדברים כפי שהם.[118]

אבל לדעתי, אין צורך לפרש את תזת אי-העצמי כפשוטו. אני חושב שבודהיסטים ניסחו אותה כאופציה , אמצעי מיומן [119], שנועד להקל על שכחת העצמי. קל יותר לשכוח את מה שמאמינים שאינו קיים, מאשר לשכוח את מה שמאמינים שקיים. ככל שאני רואה (בשלב ההתפתחות הנוכחי שלי), למרות שלחוסר אמונה בעצמי יש כמה יתרונות מעשיים, אין הצדקה תיאורטית מספקת לדוקטרינה כזו.

אנו אומרים בשפת העם שהמוח שלנו "ריק" כאשר מרחב התודעה שלנו לזמן מה ללא רגשות או מחשבות, כפי שקורה לעיתים באופן טבעי למדי. במצב תודעה זה, אנו בדרך כלל פחות מוסחים, ויכולים להתבונן בכל מה שמוצג בפנינו מבלי להתערב בהצגה. לפעמים, ריקנות רגילה זו נחווית דווקא כמעין ניתוק רגעי או אפילו ניכור מהעולם סביבנו, כמו כאשר עינינו הופכות לא ממוקדות ופשוט בוהות החוצה מבלי לראות דבר.

המשמעות הבודהיסטית של המילה ריקנות היא כמובן מורכבת הרבה יותר מכך, אם כי לא לגמרי לא קשורה. כאשר היא מיושמת באופן אובייקטיבי, לדברים שמעבר לתודעה או בתודה, היא משמעה שהם נתפסים ללא שימוש בקטגוריות או השערות מונחיות על גבי זה. באופן סובייקטיבי, המשמעות של המונח היא שהעצמי הוא אשליה של תודעה, כלומר שהתפיסה שלנו של נשמה מכירה היא גם כן רעיון מונח על גבי זה בלבד.

אבל האם יש לקבל את הטענה הבודהיסטית הזו כאמינה, או שהם מצליחים להוכיח אותה בצורה כלשהי באופן בלתי מעורער? עצם העובדה שדוקטרינה זו הוכרזה פעם, ונטענת שוב על ידי רשויות רבות לאורך מאות שנים, אינה הופכת אותה כשלעצמה לאמת

---

[118] היהדות מסכימה עם עמדה אפיסטמולוגית ואתית זו, כפי שמעידה למשל אמירה זו של הבעל שם טוב: "לפני שתוכל למצוא את אלוהים, עליך לאבד את עצמך". (מתוך *אוצר של ציטוטים יהודיים*) .

[119] בסופו של דבר, הבודהיזם אינו מתעניין בפילוסופיה תיאורית; מה שמעניין אותו הוא לשחרר אותנו מבחינה רוחנית. אם רעיון יעיל כאמצעי להשגת מטרה זו, הוא נלמד.

ודאית. יש לאפשר לנו לפקפק בה, לשאול שאלות לגביה, ולהעלות התנגדויות לה - מבלי שייאשמו אותנו ככופרים או אידיוטים.

3. חוקי המחשבה במדיטציה

שלושת חוקי המחשבה נחשבים בדרך כלל על ידי פרשנים רבים כיום [120]כרלוונטיים (במקרה הטוב) רק לשיח רציונלי, ולא רלוונטיים כלל או אפילו מנוגדים למדיטציה, ועל אחת כמה וכמה לסוף שלה, ההארה. אין דבר רחוק יותר מהאמת, כפי שיוסבר כעת.

חוקי המחשבה הם בעיקרם ציוויים "מוסריים" עבור החושב, המחייבים אותו לגבש עמדות קוגניטיביות מסוימות בכל תהליכי החשיבה. הם קוראים לחושב להשקיע מאמץ, על מנת להבטיח יעילות ודיוק מקסימליים של מחשבותיו. ההיבט ה"מטפיזי" של חוקי המחשבה הוא תשתית ותוצאה של היבט מעשי זה.[121]

1. **חוק הזהות** הוא עמדה כללית של "ריאליזם".

   במחשבה *דיסקורסיבית* , פירוש הדבר: להתמודד עם עובדות; להתבונן בהן ולחשוב עליהן; להודות בעובדתיות של המראה כשלעצמו ובעובדתיות של טיעונים לוגיים הקשורים אליהם; לקבל את אופי הדברים (או לפחות את אופיים כרגע), שהדברים הם כפי שהם, כלומר, מה שהם במקרה; וכן הלאה.

   ברור שאותן מעלות קוגניטיביות ישימות באותה מידה גם לתרגול *מדיטציה* , הדורש **מודעות** , פתיחות ובהירות. הניגודים לגישות אלו הם התחמקות, דעות קדומות וערפול, וכתוצאה מכך "עצלות ותחושת ערפול" [122].

   בשיא המדיטציה, בחוויית *ההארה* , זה מתבטא (לפי הדיווחים) כתודעה של ה"כך" (או "כזו") של "המציאות האולטימטיבית".

2. **חוק אי-הסתירה** הוא עמדה כללית של "קוהרנטיות" (שהיא היבט של "ריאליזם").

---

120 אם לשפוט לפי פרסומים באינטרנט והדיון בנושא.

121 ניתן גם לומר ששני ההיבטים "מתהווים יחד", בעלי משמעות הדדית וחשובים באותה מידה. אך כאן אני רוצה להדגיש את הצד הפסיכולוגי של הנושא.

122 ראה קמלאשילה, עמ' 253 .

במחשבה *דיסקורסיבית* , משמעות הדבר היא: תוך מתן אמינות ראשונית לכל המראות בנפרד, לא לקבל שתי מראות סותרות כנכונות (או אמיתיות) שניהם, אלא למקם אחת מהן או את שתיהן בקטגוריה של שקר (או אשליה); לשאוף לפתור או להתעלות מעל כל הסתירות לכאורה; לשאוף לעקביות במושגים ובתיאוריות של האדם; לדחות רעיונות לא עקביים כאבסורדיים וסתירות עצמיות כשטויות בלתי נסבלות; וכן הלאה.

ברור שאותן מעלות קוגניטיביות ישימות באותה מידה גם לתרגול *מדיטציה* , הדורש **הרמוניה** , איזון ושקט נפשי. הניגודים לגישות אלו הם קונפליקט, בלבול ונוירוזה (או טירוף), וכתוצאה מכך "חוסר שקט וחרדה" [123].

בשיא המדיטציה, בחוויית *ההארה* , זה מתבטא (לפי הדיווחים) כ"אחדות" (מוניזם או מונותאיזם) של "המציאות האולטימטיבית".

3. **חוק האמצע המודר** הוא עמדה כללית של "סקרנות" (שגם היא היבט של "ריאליזם").

במחשבה *דיסקורסיבית* , משמעות הדבר היא: עיסוק במחקר ובלימוד, כדי למלא פערים בידע של האדם ולהרחיב את גבולותיו; עיסוק בספקולציות ותיאוריות, אך תמיד תחת פיקוח והדרכה של הרציונליות; הימנעות מבריחות דמיוניות מהמציאות, עיוות עובדות ושקר לעצמו ו/או לאחרים; קבלת הצורך בסופו של דבר לקבל בחירות והחלטות נחרצות; וכן הלאה.

ברור שאותן מעלות קוגניטיביות ישימות באותה מידה גם לתרגול *מדיטציה* , הדורש **בהירות** , שיפוט והבנה. הניגודים לגישות אלו הם בורות, חוסר ודאות ואשליה, וכתוצאה מכך "ספק וחוסר החלטיות" [124].

בשיא המדיטציה, בחוויית *ההארה* , זה מתבטא (לפי הדיווחים) כ"ידיעה-כל" של "המציאות האולטימטיבית".

לפיכך, אני טוען, שבמקום לנטוש את חוקי המחשבה כשאנו עוברים מחשיבה רגילה למדיטציה, וממנה להארה, עלינו לדבוק בהם, תוך

---

123 ראה קמלאשילה, עמ' 249.

124 ראה קמלאשילה, עמ' 258.

מתן אפשרות לכך שהם יבואו לידי ביטוי בצורה שונה במקצת בכל שלב רוחני. בעוד שבמחשבה דיסקורסיבית המודעות מתבטאת בפעילות אינטלקטואלית, במדיטציה הגישה עדינה ועדינה יותר, ובהארה אנו משיגים התבוננות טהורה.

כאשר מושגת הבנה סופית כזו [125], חוקי המחשבה אינם מופרים, אלא מתבררים בצורה הטובה ביותר. "כך-היות" היא מהות הקיום; זוהי הרובד העמוק ביותר של הזהות, לא היעדר כל זהות. "אחדות" אינה דו-קיום או מיזוג של ניגודים, אלא מקום בו כל הניגודים מתמוססים או מתעלים. "ידיעה-כל" אינה הכחשת חוויה וידע רגילים, אלא ביטוים והבנתם המלאים ביותר. מה שנראה מעורפל, סוטה ולא ודאי במישורים נמוכים יותר של הוויה וידיעה, הופך למושלם ברמה הגבוהה ביותר.[126]

אותם מורים או פרשנים הטוענים שחוקי המחשבה מתבטלים ברגע שאנו חורגים מעבר לשיח הרגיל פשוט מפרשים באופן שגוי את חוויותיהם. או שהחוויה שלהם אינה "הגשמה" אמיתית, או שהפרשנות הספציפית שלהם לחוויית ההגשמה שלהם היא רק מחשבה שגויה שלא צריכה להיחשב כחלק מהחוויה עצמה.

במקום חוקי הזהות, אי-הסתירה והדרה של כל אמצע, הם מציעים *חוק אי-הזהות, חוק הסתירה וחוק האמצעים הכלולים!* לפיהם, המציאות הסופית היא שלשום דבר אין זהות, כל הסתירות מתקיימות יחד בהרמוניה גמורה, וייתכנו חלופות אחרות מלבד דבר ושלילתו!

---

[125] אני מגיש את דעתי, על סמך ניסיוני המוגבל, אך גם מתוך ציפייה הגיונית לעקביות בין כל רמות ההוויה. אני חושב שאנשים רבים בעלי ידע רב ממני יסכימו עם התיאורים שניתנו כאן של העולמות הגבוהים יותר.

[126] פילוסופים בודהיסטים, ובמיוחד פילוסופים מהאיאנה, מרבים להדגיש כי נירוונה (הבסיס המשותף של כל הקיום) וסמסרה (ריבוי המראות המשתנים) הם בסופו של דבר הך. גם אם אנו מודים בכך, עלינו להישאר מודעים להבדל לכאורה ביניהם. כל הנקודה של הרעיון הפילוסופי של המוניזם ("נירוונה") היא כמובן לפתור את הסתירות והפערים הטבועים בחוויית הריבוי ("סמסרה"). יחד עם זאת, האחדות של הנירוונה נמצאת בסוג של קונפליקט עם ריבוי הסמסרה. עלינו איכשהו להודות במתח הזה וגם להתעלם ממנו. האמת היא שכל זה נותר בעיה בלתי פתורה ברמה מסוימת.

הם מציגים כהוכחות את העקרונות הבודהיסטיים של אי-עצמיות, ארעיות ותלות הדדית.

אבל הם לא יכולים לטעון שמשהו חסר "טבע" כלל, כי אז מהו אותו "משהו" שהם מדברים עליו? אם הוא באמת לא קיים, מדוע ואיך אנחנו בכלל דנים בו ומי אנחנו? בוודאי אותם אנשים מודים בקיומה של "מציאות אולטימטיבית" כלשהי - ולו רק מצע אוניברסלי יחיד, אינסופי [127]. הם קוראים לו "ריק", אבל בוודאי שלילה כזו אינה סבירה מבחינה לוגית ללא ההודאה שמשהו חיובי נשלל; שלילה לעולם לא יכולה להיות נתון ראשוני.

באופן דומה, נוכל לטעון, ש"ארעיות" פירושה ארעיות *של* משהו ו"תלות הדדית" פירושה תלות הדדית *של שני* דברים או יותר. הם אינם יכולים לטעון לארעיות אינסופית, מבלי להודות בקיום ממושך בזמן של משהו, גם אם זמני; והם אינם יכולים לטעון לתלות הדדית אוניברסלית, מבלי להודות בקשרים סיבתיים בין עובדות ממשיות.

יש כאן נטייה מצערת להשתמש במילים מבלי לשים לב להשלכות היחסיות שלהן. דוגמה נוספת לנוהג זה היא לדבר על "מודעות" (או תפיסה או מחשבה או פעולה קוגניטיבית כזו), מבלי להודות שזה מרמז על מודעות *של* משהו (הנקרא אובייקט) *על ידי* משהו (הנקרא סובייקט).

זה נעשה במכוון, כדי להתאים את עצמו לדעה הקדומה האידיאולוגית שאין עצמי מודע ואין מה להכיר. באופן דומה, כדי שלא יהיה צורך להזכיר את הסוכן החפץ בפעולה, הרצון מוסתר והפעולה נראית ספונטנית או מכנית. הם מסרבים להודות *שמישהו* סובל, חושב, מדיטציה או הופך להארה.

---

[127] "העצמי הגדול" או "אוקיינוס הקביעות", אם להשתמש במילותיו של דוגן (עמוד 267). שימו לב שדוגן אינו אומר כאן שאין דבר כזה, אלא מדגיש שאיננו - כפי שטוענים אנשים מסוימים - חוזרים לשם *באופן אוטומטי* לאחר המוות, אלא כפופים ללידות מחדש שונות בהתאם לקארמות שלנו; הוא רומז שהגעה לשם היא הבנה קשה, לא משהו שניתן *בחינם* לכל מי שמגיע. יש המזהים מציאות אולטימטיבית זו עם " *אלוהים טבעי* " של ברוך שפינוזה (הולנד, 77-1632). אבל אני ממהר להוסיף שאני לא מסכים עם משוואת האל והטבע של שפינוזה, שמרמזת שאלוהים הוא כמו הטבע הכפוף לדטרמיניזם. מבחינתי, כמו ביהדות הנורמטיבית, אלוהים הוא הבורא החופשי והרצוני של הטבע. הוא עומד בבסיסו וכולל אותו. זהו רק תוצר שלו ורק חלק או היבט זעיר שלו.

טענה נוספת שנשמעת לעתים קרובות היא שהחוויה המשותפת שלנו את העולם היא כמו חלום בהשוואה למציאות האולטימטיבית. המשמעות היא שחוקי המחשבה אינם מצייתים בחלום. אבל האמת היא שאפילו בחלום, למרות שתמונות וצליל באים והולכים ונראה שזורים זה בזה, למעשה אין סתירה אם נתבונן היטב. באשר להבדל בין חלום לחוויית ערות, אין מדובר בסתירה מוחלטת מכיוון שהם נחווים כתחומים נפרדים של הוויה.

סתירה אינה ניתנת להעלות על הדעת, אלא במילים (או בכוונות) . איננו יכולים אפילו לדמיין סתירה *בפועל* , במובן שהגדיר אותה אריסטו (היא ואינה בו זמנית בכל מובן). אנו יכולים רק *לומר (או להאמין במעורפל)* שיש סתירה כזו. אנו כמובן נתקלים לעתים קרובות בסתירה לכאורה, אך אין זה מוכיח שסתירה קיימת למעשה. זוהי אשליה, סתירה בין פרשנויות מילוליות או המקבילות הלא מילוליות שלהן.

אנו מנסחים תיאוריות; הן מניבות סתירות; אנו מתקנים את התיאוריות כך שהן לא יניבו עוד את הסתירות הללו. אנו מתאימים את המבנים הרציונליים שלנו לניסיון. איננו מסיקים סתירה מסתירות בידע שלנו. אנו מטילים ספק ומתקנים את הידע שלנו, במקום לכפות את אמונותינו על המציאות. זוהי שפיות, בריאות נפשית. זוהי הדרך בה הידע מתקדם, דרך הדיאלקטיקה הזו של תזה-אנטיתזה-סינתזה.

13. מעמד אפיסטמולוגי

לקוח מתוך "הרהורים לוגיים ורוחניים" (2008-9), ספר 3, פרקים 17-19 ונספח 2.

1. מעמדן של תפיסות חושיות

ברצוני לחקור כאן היבטים נוספים של המחלוקת בין מטריאליזם למנטליזם [128]. שימו לב ששתי הדעות נלקחות כאן כהכרה בתופעות נפשיות: התפיסה המנטליסטית (או התפיסה של התודעה בלבד) מקבלת תופעות נפשיות תוך אי הכללתן של תופעות חומריות, בעוד שהתפיסה המטריאליסטית (כפי שהיא מובנת כאן [129]) מקבלת תופעות חומריות מבלי להוציא תופעות נפשיות מהעולם (אם כי היא מגבילה את הופעתן ב"מוחות" כמו שלנו).

האם תפיסה חושית אובייקטיבית (ולכן תקפה) או סובייקטיבית (ולכן לא חוקית)? כלומר, האם העולם שאנו תופסים לכאורה דרך איברי החישה שלנו הוא חומרי, או שמא הוא מנטלי כמו התופעות שאנו מקרינים בדמיוננו? רוב האנשים, כולל רוב המדענים והפילוסופים, מקבלים את הדברים כפי שהם נראים בהתחלה, ובוחרים בתזה המטריאליסטית. אבל כמה פילוסופים, כמו ג'ורג' ברקלי במערב או אסכולת יוגאקרה במזרח, יטענו שמסקנה "השכל הישר" הזו היא חפוזה, ומעדיפים את האלטרנטיבה המנטליסטית.

---

128 ראו גם הערות קודמות שלי בנושא זה, ב"לוגיקה *עתידית* " (פרקים 62-60), " *אי-לוגיקה בודהיסטית"* (פרקים 4 ו-5), *"פנומנולוגיה"* (פרקים א'-ד'), *"הרהורים"* (פרק 2, חלקים 16 ו-17) ו"מדיטציות " (פרק 32).

129 אני פשוט מתעלם מהשערת "החומר בלבד", המכונה ביהביוריזם בפילוסופיה ובפסיכולוגיה המודרניות, משום שהשערה זו אינה מדעית בבירור, שכן היא מתעלמת במכוון מכל התופעות המנטליות, ומתייחסת אליהן כלא קיימות (ולא רק כצורות נדירות של חומר). תופעות נפשיות הן נתונים פנומנולוגיים, ואי אפשר פשוט להתעלם מהן כלא רלוונטיות. העובדה שאנחנו לא יכולים, עד היום, לזהות ולמדוד אותן באופן חומרי אינה מצדיקה תזה מטריאליסטית, שכן זה יהווה טיעון מעגלי.

האחרונים מצביעים על כך שכל הרעיון של איברי חישה פגום, משום שאם נניח שיש ישות מכירה הסגורה בגוף פיזי עם איברי חישה, שדרכם מתקבל מידע על גופים פיזיים אחרים שמעבר לו, המידע שמוכר בפועל על ידי הסובייקט-ישות אינו האובייקטים *הפיזיים* שכביכול נמצאים במגע עם קולטני החישה, אלא *המידע המנטלי*. *תוצרים* של אובייקטים כביכול כאלה בקצה השני של תהליך התחושה, כלומר בדיוק מול זה שמודע.

אם כן, אם מה שאנו תופסים בפועל אינו עצמים פיזיים אלא תוצרים מנטליים משוערים שלהם - מכאן נובע שכל מושאי התפיסה בפועל שלנו הם כולם מנטליים ואף אחד מהם אינו חומרי. כלומר, אפילו גופנו לכאורה (כולל איברי החישה שהוא לכאורה מכיל) הוא למעשה תופעה מנטלית בלבד; וגם אין סיבה להניח שהעולם החומרי לכאורה מעבר להם אינו מנטלי.

כלומר, לסיכום קו טיעון זה, יש לזנוח את ההבחנה בין נפשי לחומרי כרעיון טיפשי, ורק אובייקטים נפשיים צריכים להתקבל כממשיים. תופעות המסווגות בדרך כלל כחומריות הן נפשיות בדיוק כמו דמיונות (אם כי אולי פחות קל לשלוט בהן). הופעתן אמיתית מספיק, אך החומריות שלהן אשליה. לפיכך, המטריאליזם הוא פילוסופיה נאיבית, ומנטליזם הוא הדוקטרינה הנכונה.

בעבר תמיד טענתי שטיעון ספקני זה *סותר את עצמו מבחינה לוגית*, משום שהוא מתחיל בהנחה שהגוף ואיברי החישה שלו קיימים במובן החומרי, ומסתיים במסקנה שאין גוף ואיברי חישה חומריים כאלה. מסקנה אינה יכולה לסתור את ההנחה/ות שממנה היא נגזרת - כך שטיעון זה בעצמו חייב להיות פגום מבחינה לוגית.

אבל עכשיו עולה בדעתי שהטיעון הנגדי הזה שלי עשוי להיות לא הוגן, ואני רוצה לסקור אותו. עולה בדעתי שמקובל מבחינה פורמלית שמסקנה תסתור את ההנחה/ות שלה - זו בדיוק המשמעות של טענות פרדוקסליות (בודדות). טענה בצורה "אם P, אז לא P" היא לגיטימית למדי מבחינה לוגית (אם לא מלווה בטענה שנייה בצורה "אם לא P, אז P", שכן במקרה כזה יש לנו פרדוקס כפול בלתי פתיר, כלומר סתירה). המסקנה הלוגית של "אם P, אז לא P" (לבדה [130]) היא הטענה הקטגורית "לא P".

במקרה הנבחן, הנחת היסוד P היא "יש גוף חומרי עם איברי חישה" והמסקנה NotP היא "אין דבר כזה" - והסקה כזו אפשרית בהחלט,

---

[130] כלומר, רק בשילוב עם "אם לא P, לא - אז P".

לגיטימית למדי על פי חוקי המחשבה. כלומר, במקום לראות את הטיעון המוצג על ידי הספקנים כמכשיל את עצמו, נוכל להציע שהם הראו שהמטריאליזם הוא פרדוקסלי מטבעו ולכן סותר את עצמו, והסיקו בצדק כי המנטליזם הוא התזה היחידה העקבית מביניהם!

עם זאת, ראיתי דרך קו טיעון זה עוד מההתחלה, כאשר טענתי, בספרי *"היגיון העתיד* " (פרק 62), שהפתרון לחידה זו הוא להכחיש את הרעיון שמה שאנו תופסים, כאשר אנו נראים כתופסים עצמים חומריים דרך החושים, הם דימויים מנטליים של עצמים חומריים כאלה. אני מאמין שזו טעות התפיסה בנוגע לטבע התפיסה החושית, אשר מבחינה לוגית מובילה לספקנות. ג'ון לוק עשה טעות זו, ודיוויד יום מיהר לזהות אותה (אם כי לא הצליח לתקן אותה).[131]

---

131 אגב, בפילוסופיה המערבית של תקופת הנאורות (כמובן, לא לבלבל בין תווית זו לבין המובן הבודהיסטי של ידע מוחלט), נעשה שימוש במילה "תחושה" בצורה מעורפלת מדי. לא נעשה הבחנה גדולה בין תחושות מגע, ריח וטעם, מצד אחד, לבין תחושות ראייה ושמיעה, מצד שני.

[שימו לב שאנו נוטים מבחינה לשונית לקשר בין חושי המגע, הריח והטעם. לכן, באנגלית, 'feeling' עשוי להתייחס לתחושות מגע (כולל טעמים חמים וקרים), תחושות של תפקודי גוף (עיכול, מיני וכו'), רגשות ויסצרליים (בגוף, ממקור נפשי), או רגשות נפשיים מעורפלים; ו-'sensing' עשוי להתייחס לתחושות גופניות, או לחשדות נפשיים מעורפלים. כמו כן, בצרפתית, המילה ' *sentir* ' מתאימה לא רק למילים 'to feel' ו-'to sense', אלא גם ל-'to smell' (מכאן המילה האנגלית 'scent').]

עם זאת, שלושת התחושות הראשונות קלות הרבה יותר לפרש בצורה שגויה מאשר השתיים האחרונות. לדוגמה, קשה הרבה יותר לנו, בני האדם, לזהות מישהו על סמך תחושות מגע, ריח או טעם, מאשר על סמך תחושות ראייה או שמיעתיות. בכך אני מתכוון שתחושות מגע (וכו') בדרך כלל מספרות לנו על מצב מסוים *בגופנו. נגרם על ידי גוף אחר חיצוני לו* , בעוד שמראות וצלילים הם *היבטים של האובייקט החיצוני עצמו* שאנו (הסובייקט) תופסים איכשהו. לפחות, כך הדברים נראים לנו במבט ראשון. עלינו, כמובן, עדיין לעבור מריאליזם נאיבי כזה לריאליזם עדין יותר. בכל מקרה, לכל אופן תחושה יש ערך משלו, ואין לקבץ את כולם יחד.

אגב, מונח מעורפל נוסף באסכולה זו היה "רעיונות". מונח זה נוטה לשמש ללא הבחנה, לעיתים מיושם על זיכרונות תפיסתיים, או שוב על השלכות חזותיות או שמיעתיות, ולעיתים מיושם על מבנים מושגיים, בין אם מילוליים ובין אם לאו. עם זאת, ל"ישויות" המנטליות השונות הללו יש

ללוק היו כוונות טובות, נחוש להצדיק את השכל הישר; אך התרחיש שלו לא תוכנן בצורה מושלמת, ובוודאי הוביל למסקנה הרדיקלית של ברקלי. עם זאת, יש דרך הגיונית לצאת מהקושי - והיא לתפוס את איברי החישה ככאלה המאפשרים לנו לתפוס את העצמים החומריים *עצמם* , או (ליתר דיוק) לפחות היבטים מסוימים שלהם, ולא רק כמה תוצרים מנטליים שלהם. אם תחשבו על כך, תבינו שזה מה שאנחנו בדרך כלל מניחים שאנחנו עושים כשאנחנו תופסים את העולם לכאורה סביבנו.

זהו כמובן תרחיש שקשה להסביר, אך הוא מספק הצדקה אפשרית למטריאליזם (גרסה עקבית ולא נאיבית), ולכן הגנה יעילה מפני המסקנה הספקנית של המנטליזם. באופן זה, הפרדוקס הטמון במטריאליזם נאיבי אינו מתעלם או מוכחש, ובכל זאת המסקנה המנטליסטית אינה נגזרת ממנו, משום שמוצעת תזה שלישית.

תזה שלישית זו היא שתחושה, במקום לרמוז על תפיסה עקיפה, מאפשרת **תפיסה ישירה** (*אולי על ידי יצירת (מעין מבנה פיזי במוח המשמש כמעבר לתודעת הסובייקט כדי לבוא במגע ישיר עם האובייקט המורגש*). תזה זו, עצם ניסוחה, אינה מוכחת באופן סופי, לא פחות טוב; אך לפחות היא משמשת כדי להטיל ספק בדוקטרינה המנטליסטית.

באופן זה אנו מקבלים שתי השערות מתחרות, שתיהן לכאורה מסבירות במידה שווה את החוויה; וכך נפתחת מחדש שאלת החומריות לעומת המנטליות של אובייקטים של תפיסות מסוימות. הסוגיה הופכת מדדוקטיבית (התומך במנטליזם) לסוגיה אינדוקטיבית (שבה שתי הדוקטרינות ניתנות להיתכנות לפחות באותה מידה).

לאחר מכן, אציג טיעונים נוספים כדי להראות את סבירותה של תפיסת השכל הישר (המטריאליסטית). מאחר שההבחנה בין חומר לנפש מבוססת בעצמה על תפיסה זו, המנטליסטים אינם יכולים להשתמש בה כדי להכריז על כל האובייקטים כמנטליים ולא חומריים. בהינתן תפיסתם, לא הייתה מתעוררת הבחנה כזו

משמעויות שונות מאוד ביצירת ידע. ברור שלנתונים אמפיריים יחסית יש משקל רב יותר מאשר להפקות מופשטות יותר. יצירת הבחנות בין סוגים שונים של "תחושות" ו"רעיונות" חשובה מאוד אם ברצוננו להעריך במדויק את מרכיבי הידע.

מלכתחילה, ולא הייתה לנו הבנה של הכוונות השונות של שתי מילים אלה.

יתר על כן, הצעתי כי ניתן להסביר את ההבחנה מבחינה פנומנולוגית, באומרי שתופעות נפשיות הן אך ורק חזותיות ו/או שמיעתיות, אך חסרות להן תכונות פנומנליות אחרות. תופעות נפשיות תואמות לאלו הנחוות דרך ראייה ושמיעה, בעוד שלתחושות מגע, ריח וטעם נראה שאין צורות מקבילות בתודעה. הזיכרון שלנו יכול לזהות אותן, אך לכאורה אינו יכול לשחזר אותן.

במילים אחרות, ייתכן שאנו מזהים חומריות בזכות [132]תחושות מגע, ריח וטעם, בהנחה שהתחום המנטלי חסר את המונולוגיות הפנומנליות הספציפיות הללו. תופעות חזותיות ושמיעתיות הן דו-משמעיות, כלומר הן עשויות להיות חומריות או נפשיות; אך (אני מציע באופן מהוסס) המונולוגיות האחרות הן חומריות באופן מובהק.

הסבר לכך עשוי להיות שחושי המישוש, הריח והטעם בסיסיים יותר מבחינה ביולוגית, בעוד שאלו של הראייה והשמיעה מופיעים בהמשך הסולם האבולוציוני. הראשונים איכותיים יותר וקשורים להנאה וכאב, ויישימים את עצמם לכל יצור בעל תחושה, בעוד שהאחרונים מרחביים וזמניים יותר, ומרמזים על צורת חיים מורכבת יותר.

חשוב גם לציין כי מנטליסטים רואים בתודעה של אובייקטים מנטליים פחות צורך בהסבר מאשר בתודעה של אובייקטים חומריים. עבורם, ידע דרך החושים קשה להסבר, לאור המרחק של הסובייקט היודע מאובייקטים כאלה; בעוד שאובייקטים מנטליים ניתנים לידיעה רבה יותר משום שהם קרובים אלינו יותר. או שאם אין מדובר בסוגיה של מרחק אליהם, אולי הם סבורים שהיודע הוא מאותו מהות כמו אובייקטים מנטליים.

אבל עלינו להבין שתודעה של אובייקטים מנטליים היא נפלאה, מסתורית ומופלאה בדיוק כמו תודעה של אובייקטים פיזיים.

---

[132] במיוחד מגע. שימו לב כיצד מובן אחד של המונח 'סובסטנציה' הוא קשיותו של עצם חומרי בתגובה למגע. מוצקים הם הסובסטנטיים ביותר, ועומדים בכל לחץ. לעומת זאת, לאור כניעתם, נוזלים הם פחות סובסטנטיים, וגזים פחות. אבל כל מצבי החומר ידועים במידה מסוימת גם דרך תחושות אחרות, כמו חום וקור וכו'.

להתייחס לאובייקטים מנטליים כאל אותו חומר כמו העצמי היודע (מכיוון שאנו מקבצים את הדברים הללו יחד כמרכיבים של ה"נפש" או הנפש) זו טעות. אובייקטים מנטליים כמו זיכרונות, דמיונות או רעיונות אינם מודעים בעצמם: הם תמיד אובייקטים, לעולם לא סובייקטים של התודעה; לכן לא ניתן להשוות אותם באופן מהותי לנשמה שיודעת אותם.

באשר למרחק: על סמך מה נחשבים עצמים פיזיים כרחוקים יותר מעצמים מנטליים? שיקולים מרחביים כאלה אפשריים רק אם נמקם את הנשמה ברצף הכולל עצמים מנטליים וחומריים. אך האמת היא שאיננו מאמינים אך ורק ברצף משותף לעצמים מנטליים וחומריים כאחד, אם כי נראה שלעיתים שחלק מההשלכות המנטליות (הזיות) מאכלסות את אותו מרחב כמו דברים פיזיים. יתר על כן, איננו יודעים את "מקומה" המדויק של הנשמה: האם היא בלב או במוח, או חופפת לגוף או מחוצה לו - או שמא היא נמצאת בממד אחר של הוויה בכלל?

יש להוסיף כי תודעה של העצמי, כלומר האינטואיציה של העצמי כשלעצמי, אינה שונה במהותה משני סוגי התודעה הללו: רק האובייקטים *נבדלים בשלושת המקרים. כלומר, בין אם האובייקטים הם מנטליים, חומריים או רוחניים ב"מהות", התודעה היא עדיין אותו סוג של יחס מיוחד. אותה השתקפות חלה גם על תודעה "טרנסצנדנטלית" בסופו של דבר, כלומר תודעה של אלוהים או של הבסיס האולטימטיבי של הקיום - זוהי עדיין תודעה. יהיה סוג האובייקט המעורב, התודעה נשארת מופלאה, מסתורית ומופלאה.*

לפיכך, טענת המנטליזם במקום המטריאליזם אינה משמעותית עבור תורת הידע כפי שנראה במבט ראשון. הרווח לכאורה באמינות בשינוי פרדיגמה כזה מתמוסס ברגע שאנו שמים לב לשאלה: אבל מהי תודעה?

2. מעמדם של חלומות וחלומות בהקיץ

האם אנו זקוקים מבחינה לוגית למערכת ייחוס מוחלטת כלשהי כדי להשוות אליה את כל האחרות, כדי לטעון שמערכת ייחוס מסוימת היא יחסית? אם זה היה המצב, התיאוריה של איינשטיין על תורת היחסות של המרחב-זמן הייתה בלתי נתפסת. הוא לא יכול היה לטעון שכל המסגרות הן יחסיות. אבל הוא לא טוען טענה כזו על ידי

ניכוי מנקודת מבט מועדפת כלשהי שלו. מה שהוא אומר, במקום זאת, הוא ש(בגלל אותה מדידה של מהירות האור בכל הכיוונים) איננו יכולים לבסס מסגרת מוחלטת, ולכן אנו נידונים לראות כל מסגרת שאנו משתמשים בה כיחסית. זהו טיעון *אינדוקטיבי* , הכולל הכללה מהידע האמפירי הקיים.

עדיין ניתן להעלות על הדעת שבעתיד, מדענים יגלו אמצעים פיזיקליים אחרים ליצירת מסגרת ייחוס מוחלטת. ניתן ליישם את אותה היגיון על עקרון הייזנברג בנוגע לחוסר האפשרות לזהות במדויק ובסימולטני את המיקום והתנע של חלקיק יסודי. גם זהו עיקרון תיאורטי הבנוי על שיקולים מעשיים. הוא מבוסס על הכללה של שלילה מ"לא נמצא" ל"לא ניתן למצוא" - אך עדיין ניתן להעלות על הדעת, גם אם במעט, שכלל כזה יבוטל בעתיד, אם נמצא דרך אחרת לבצע את המדידות הנדרשות.

דוגמאות אלו במדע הפיזיקלי יכולות לעזור לנו להבהיר סוגיה במטאפיזיקה. האם נוכל לטעון באופן הגיוני, כפי שעושים פילוסופים מסוימים, ש"הכל אשליה" (או "החוויה הערה היא רק חלום" או הצהרות ספקניות דומות אחרות)? במבט ראשון, הצהרה כמו "הכל אשליה" סותרת את עצמה, ולכן שקרית לחלוטין, שכן "הכל" חייב לכלול באופן פורמלי את ההצהרה עצמה, אשר בכך מוכרזת כאשליה. עם זאת, הבה ננסה לגשת לסוגיה במונחים פחות דדוקטיביים, ולראות את ההצהרה כתוצר של אינדוקציה.

אנו יכולים לכנות חוויה חלום משום שיש לנו חוויה אחרת להתייחס אליה, שאנו מחשיבים כלא חלומית. בדרך כלל, אנו מבינים *לאחר* שאנו מתעוררים: "אה, רק חלמתי". באופן יוצא דופן, קורה שאנו נעשים מודעים *במהלך* חלום שאנו חולמים, ואנו יכולים אפילו לאלץ את עצמנו להתעורר מתוך החלום (בהחלט חוויתי זאת מספר פעמים). בכל מקרה, אנו מאפיינים את חוויית השינה שלנו כ"חלום" רק משום שיש לנו זיכרון של חוויה חלופית, ערה. עצם המושג של חלום נראה כאילו הוא מסתמך על השוואה כזו.

או שמא לא? בהשוואה בין חוויית ערות לחוויית שינה, אנו מניחים שהראשונה אמיתית יותר מהשנייה, ובכך מסווגת את הראשונה כ"אמיתית" ואת השנייה כ"אשלייתית". אבל מהו הבסיס לאפליה כזו? אם ניגשים לנושא ללא דעות קדומות, נוכל לטעון ש(לפחות מלכתחילה) שתי קבוצות החוויות שוות (מבחינת ההבחנה בין מציאות לאשליה), כלומר שאין סיבה לתת עדיפות לאחת על פני השנייה. מבחינה פנומנולוגית, הן בעלות ערך או מעמד שווים. איננו

יכולים לדעת איזו מהן אמיתית יותר או אשלית יותר מהשנייה, ולכן עלינו להסיק ששניהם אינם ודאיים באותה מידה.

טיעון טוב לטובת השקפה זו הוא התצפית שרוב החלומות נראים לנו אמינים מספיק בזמן שאנחנו חולמים אותם. זה רק מראה על *התמימות הטבעית שלנו* , כמה בקלות אנחנו נוטים להאמין לחוויות. כשאנחנו רואים כמה טיפשיים אנחנו בתמימות בזמן השינה, אנחנו עשויים לתהות האם התמימות שלנו בזמן ערות היא פשוט טיפשית, ולחשוב שגם חיינו לכאורה הם אולי חלום.

ייתכן שזוהי המשמעות המיועדת של אמירות כמו "הכל אשליה" - הן מרמזות על חוסר היכולת שלנו למצוא מסגרת ייחוס מוחלטת שאנו יכולים לתייג כ"מציאות". אבל התשובה להתנגדות כזו תהיה הבאה. בניגוד למה שטוענים פילוסופים מסוימים, למעשה, איננו מתייגים חלקים מסוימים של החוויה כ"מציאות" ומורידים אחרים למעמד של "אשליה" בוודאות ובסופיות. שיפוטים כאלה אינם מוחלטים, אלא פתוחים לשינוי באמצעות הנמקה אינדוקטיבית.

העיקרון הבסיסי של אינדוקציה הוא שכל הופעה צריכה להיחשב כ"מציאות" *עד* , אלא אם כן, כלומר, עד שאם בכלל, קונפליקטים בין הופעות מסוימות, או בין הופעות מסוימות לשיקולים לוגיים, יכריחו אותנו להדיח את ההופעה המדוברת למעמד של "אשליה".

אין לנו דרך להבחין בין מציאות לאשליה ממבט ראשון. איננו מחלקים תוויות של מציאות או אשליה מנקודת מבט ניטרלית ומיוחסת, אלא מתחילים בהנחה שכל מה שאנחנו (כנראה) חווים הוא אמיתי, ומתייחסים לחוויות מסוימות כאשליה רק כמוצא אחרון. וגם אז, ראיות או נימוקים מאוחרים יותר עשויים לגרום לנו לשנות את דעתנו, ולהחליט שמה שנראה אשליה היה אמיתי ומה שנראה אמיתי היה אשליה.

ההבחנה בין שני אפיון המאפיינים הללו של מראה חיצוני היא, אם כן, מסקנה הוליסטית והיפותטית, ולא הנחת יסוד מוחלטת. ככל שאנו לוקחים בחשבון יותר נתונים בגיבוש שיפוטים כאלה, כך הם הופכים להיות בטוחים יותר. ההנחה הראשונית היא שמראה חיצוני הוא אמיתי. אך האמינות הראשונית עדיין מותנית, בכך שיש לאשר אותה ולא לאשר אותה מאז ואילך.

זה ברור מאליו, כי כל מה שעלינו לבנות עליו את הידע שלנו הם החוויות שלנו (פיזיות, נפשיות או לא-פנומנליות) והיכולת הרציונלית שלנו (למיין את החוויות). יש לנו נתונים ושיטה, אבל

אנחנו עדיין צריכים לפלס את דרכנו לוודאות, דרך תהליך ארוך, אינדוקטיבי ברובו.

בהתחלה (בתמימות), מראה, קיום ומציאות הם כולם היינו הך עבורנו. בהדרגה (עם עדינות גוברת), אנו מבחינים בין מראה כקיומים שהוכרו, לבין מציאויות כמראית עין שעמדה במבחן הזמן מבחינת עקביות עם חוויות אחרות ועם סוגיות לוגיות. אשליות הן מראה שנכשל במבחן כזה או אחר.

השוואה וניגוד מעורבים בהבחנה בין חוויות ערות לחוויות חלום. מכיוון שהראשונות נראות מוצקות וסדירות יותר מהאחרונות, אנו מתייגים את הראשונה כ"חיים אמיתיים" ואת השנייה כ"חלום". יש לקחת בחשבון את שתי קבוצות החוויות לפני שנוכל לבצע סיווג זה, ומאפיינים נתפסים אלה, *הנראים בתוכם*, הם המובילים אותנו לשיפוט רציונלי זה. לפיכך, הדרך נותרת פתוחה להערכה נוספת בזמן עתידי - למשל, אם ניתקל בגוף שלישי של חוויות שנראה אמיתי עוד יותר משתי הקודמות.

זוהי טענת המיסטיקה – שקיימת מציאות גבוהה יותר, אשר יחסית אליה (כאשר אנו מגיעים אליה באמצעות נבואה, מדיטציה או אמצעים אחרים) החוויה הרגילה נראית כחלום בלבד (שימו לב לשפת האנלוגיה). בהקשר זה, נהיה לגיטימי לחלוטין לומר: "הכל אשליה", כלומר ליתר דיוק, "כל *מה שנמצא בחוויה הרגילה* הוא אשליה", כלומר בהשוואה לכל מה שנמצא בחוויה יוצאת דופן. הטענה היא עקבית מבחינה לוגית, משום שהיא אינה כללית בכוונתה כפי שהיא נראית בניסוחה המילולי הקצר.

כמובן, לפי ההיגיון האינדוקטיבי, אם למישהו הייתה *רק* החוויה שאנו מכנים חלימה, הוא היה צריך להתייחס לחוויה זו כאל מציאות. באופן דומה, מי שמעולם לא חווה חוויה מיסטית מחויב להניח שחוויית הערות הרגילה שלו היא מציאות.

מכאן נובע שרק מי שחווה באופן אישי תוכן חווייתי שלישי, שונה באופן קיצוני, יכול לטעון בצדק שהחוויה הרגילה שלנו דומה לחלום. מי שחוזר לאחר מכן על אותה טענה *מבלי* שחווה בעצמו את החוויה יוצאת הדופן המקבילה, רק מבטא את אמונתו (הדתית). המעמד האפיסטמולוגי של אמונה כזו אינו אפסי, אך הוא אינו שווה ערך לזה הכרוך בחוויה אישית. זוהי אמונה מהוססת, מעשה של תקווה (או פחד), המבוסס בעקיפין על חוויה *מדווחת של מישהו אחר* - אך לא אמונה המבוססת ישירות על החוויה האישית.

שימו לב שגם בלי להתייחס לחוויה מיסטית כלשהי, אין זה מדויק לומר שרוב חוויית הערות שלנו שקולה לחלימה. כי מהי חלום בזמן השינה? סדרה של השלכות מחשבתיות; המצאת תרחישים דמיוניים. ולמעשה, זה בדיוק מה שרובנו מבלים את רוב זמננו כשהם ערים: אנו מקרינים תמונות או צלילים מחשבתיים, צופים בנתונים שנלקחו ישירות ממאגרי הזיכרון שלנו או שמקורם בעקיפין על ידי ערבוב מחדש של זיכרונות כאלה. לכן ניתן בצדק לומר שאנו חולמים, גם אם אנו קוראים לזה חלום בהקיץ.

בסופו של דבר, הפעמים היחידות שאנחנו לא חולמים הן הרגעים הנדירים שבהם אנחנו שקועים לחלוטין בכאן *ועכשיו* של החוויה הישירה!

עם זאת, על פי אלו הטוענים שחוו חוויה מיסטית של מציאות טרנסצנדנטלית כלשהי, אפילו ה"כאן ועכשיו" הזה (המורכב מתופעות חומריות ו/או נפשיות) צריך להיחשב כחלימה. האמירה האחרונה היא מטאפיזית או טרנסצנדנטלית רדיקלית ככל האפשר, ומניחה שכל חוויה פנומנלית היא דמוית חלום. לפי תפיסה זו, חלומות שינה הם פנטזמות בתוך חלום גדול יותר, וגם חוויה ערה היא חלק מאותו חלום גדול יותר.

אנשים מצביעים בתמימות על גופם הפיזי לכאורה כדי לתמוך בטענתם למציאות חומרית, אך בכך הם אינם מתחשבים בכך שכאשר הם חולמים בזמן השינה הם בדרך כלל מיוצגים בחלומם על ידי דימוי מנטלי של גוף. אם גוף דמיוני זה נראה להם אמין בזמן שהם חולמים שינה, מדוע הגוף הפיזי לכאורה שנחווה בזמן ערות לא ייראה אמין באופן שגוי?

חומריות, ואת הבחנתה ממנטליות, חייבת להיות מובנת בסופו של דבר כהיפותזה מושגית, שאותה אנו עשויים לאמץ פילוסופית משום שהיא מסדרת את עולם החוויה שלנו (יהיה אשר יהיה טיבו או מעמדו) באופן אינטליגנטי ועקבי. היא אינה אקסיומה, עיקרון ראשוני אונטולוגי, אלא עיקרון מארגן הפתוח לספק, שאנו נוטים להעדיף בשל התועלת וההצלחה האינטלקטואלית והמעשית המתמשכות שלו.

נספח (2010), בנוגע לחלומות. כיצד נוצר **תוכן החלומות שלנו** ? רוב האנשים סבורים שחלומות מורכבים מזיכרונות חוזרים של תחושות, רגשות, צלילים, דימויים ומחשבות מילוליות, אולי עם

התערבות יצירתית תת-מודעת בזמן החלימה. במילים אחרות, תוכן החלומות מחולק בחלקו באופן מקרי פחות או יותר על ידי המוח, ובמקביל מעוצב בחלקו על ידי החולם באמצעות מאמץ רצוני חצי-רדום. איני מוצא את ההסבר המסורתי הזה משכנע לחלוטין. הוא כמובן נכון במידה רבה, אך אני חושב שהוא אינו מספיק כדי להסביר את מורכבות החלומות.

כשאני מסתכל על חלומותיי שלי, על המגוון והמורכבות של השחקנים והתרחישים המופיעים בהם, אני נדהם מהעובדה שהם נראים הרבה יותר דמיוניים מכל דבר שאני מסוגל לייצר כשאני ער. השערתי היא שחייבת להיות *איזושהי קלט חיצוני נוסף* - באמצעות טלפתיה. במהלך השינה, אני מאמין, אנו שזורים את מחשבותינו עם אלו של אנשים אחרים.

3. מעמדן של תפיסות

המושג *של* דבר/דברים כלשהם, קרא/י להם X, הוא **הסכום** *הכולל של כל התצפיות, האמונות, המחשבות, פריטי הידע המוכחים באופן אינדוקטיבי או דדוקטיבי, הדעות, הדמיונות, שצברנו (כפרטים או כקולקטיבי) לאורך זמן ביחס לדבר* /דברים הרלוונטיים. – קראו לאירועים או כוונות קוגניטיביות אלה: A, B, C, D וכו'. שימו לב היטב *שהתגית* "X" מתייחסת לאובייקטים X, המכוונים על ידי מושג X, ולא למנגנון או לרעיון המנטלי שדרכם אנו יודעים או חושבים שאנו מכירים את האובייקטים הללו.

למרות שאנו אומרים בלשון הדיבור ש-X "מכיל" את A, B, C, D...., אין לחשוב על מושג ככלי המכיל מספר ישויות נפשיות רלוונטיות, כמו סל המכיל תפוחים ותפוזים. עדיף לחשוב עליו כאוסף של חצים המצביעים על תופעות נתפסות שונות, אובייקטים של אינטואיציות והפשטות קשורות, אשר יחד משפיעות על התפיסה הכללית שלנו לגבי X. התפיסה שלנו לגבי X (פרט או סוג) היא אוסף האמונות שלנו לגביו.

אין לחשוב על המושג X כשווה ערך ספציפית להגדרתו (כפי שעושים הקאנטיאנים), ועוד פחות משם לשם "X" (כפי שעושים הנומינליסטים). השם הוא רק תגית או תווית פיזית או לפחות מנטלית, המאפשרת לנו להתמקד ביתר קלות במושג, או ליתר דיוק בתוכנו (כלומר, האובייקטים שאליהם הוא מכוון). באשר להגדרה,

היא אינה X כולו, אלא מורכבת מתכונות *בלעדיות ואוניברסליות* של X (למשל, א') בין היתר (כלומר ב', ג', ד' וכו', שיכולות להיות גם ייחודיות ונוכחות תמיד, או לא). היבט אחד נבחר כמגדיר, משום שהוא מועיל לתהליכי חשיבה מורכבים לעשות זאת. הגדרה היא אפוא משהו אמפירי ורציונלי כאחד.

ההגדרה "X הוא A" אינה אפוא טאוטולוגיה, אלא מכילה מידע. שתי טענות מעורבות בה: הניבוי ש-"X הוא A" והטענה ש-"A הוא ההגדרה של X". האחרונה היא טענה *נוספת* ; היא מרמזת על הראשונה, אך לא להיפך. אנו עשויים לדעת ש-X הוא A, בעודנו עדיין לא חושבים או בעודנו חושבים בטעות ש-A היא ההגדרה הטובה ביותר של X. הרעיון שלנו לגבי X היה שווה ל-A אם כל מה שידענו או חשבנו על X היה A; זהו בבירור תרחיש מאוד לא סביר, אם כי מיעוט מידע כזה ניתן להעלות על הדעת תיאורטית. בפועל, הרעיון שלנו לגבי X כולל הרבה יותר, כלומר B, C, D וכו'.

איננו מקבלים את מושג האדם דרך ההגדרה "חיה רציונלית", אלא דרך *ניסיון מצטבר* של בני אדם. ההגדרה היא רק הצעה מאוחרת יותר, שבאמצעותה אנו מנסים למצוא את מהות הגבריות - או לפחות, בני האדם. ההגדרה המוצעת היא עצמה תוצר של ניסיון ולא איזושהי תבשיל *אפריורי* או שרירותי. ייתכן שבמשך זמן רב יהיה לנו מושג מעורפל של X, מבלי שמצאנו הגדרה הולמת עבורו. כאשר אנו מוצאים הגדרה, היא אינה בהכרח סופית. זוהי השערה. היא עלולה להתברר כלא מספקת (למשל, אם היו נמצאים בעלי חיים רציונליים על כוכבי לכת אחרים), ובמקרה כזה יהיה צורך להציע דיפרנציאציה נוספת או הגדרה חדשה לגמרי של האדם.

שים לב כבדרך אגב **שטאוטולוגיה** מתרחשת כאשר הנשוא כבר מוזכר במפורש לחלוטין *בנושא* , או בתוצאה במשפט המקדים. לפיכך, "X הוא XY", "X הוא Y", "אם X, אז X", "אם X + Y, אז Y" הן כולן טאוטולוגיות. אין זה נובע מכך שטענות כאלה נחשבות על ידי הלוגיקה כנכונות בהכרח . אמיתותן תלויה בקיומו בפועל של הנושא או באמיתות של המשפט המקדים. שכן ברור שהאחרון עשוי להיות דמיוני או היפותטי בלבד, כמו למשל ב"לחדי קרן יש קרן אחת". לפיכך, טאוטולוגיה אינה הוכחה לאמת.

ברור שגם הגדרה כמו "האדם הוא בעל חיים רציונלי" אינה טאוטולוגית במובן הצר. יש הרואים בהגדרה סוג מרומז של טאוטולוגיה, על ידי הרחבת המושג. אלו שעושים זאת עושים זאת

משום שהם חושבים שהמושג המוגדר זהה להגדרתו. אני כמובן לא מסכים עם זה, מסיבות שכבר צוינו. עם זאת, שימו לב שאם טאוטולוגיה אינה הוכחה לאמת במקרה של טאוטולוגיות מפורשות, כפי שהוסבר זה עתה, הדבר נכון ביתר שאת במקרה של טאוטולוגיות מרומזות.

באמצעות הגדרה, אנו מנסים לזהות את **ה"מהויות** " של דברים. מהותם של דבר/דברים קונקרטיים היא לעתים רחוקות, אם בכלל, משהו קונקרטי בעצמה, כלומר ניכר באופן אמפירי. ברוב המקרים או בכל המקרים, מהויות הן *הפשטות* . איננו יכולים לייצר דימוי מנטלי יחיד או רעיון אפלטוני של האדם שייצג או ישקף את כל בני האדם האינדיבידואליים. אנו רק מצביעים על הכיוון הכללי של מושג הגבריות על ידי הגדרת בני אדם כחיות רציונליות, אך איננו יכולים להפוך אותו לקונקרטי. המונחים המרכיבים "רציונלי" ו"חיה" הם בתורם מופשטים באותה מידה או יותר. ניתן לראות תובנה חשובה זו בצורה הטובה ביותר בהתייחס למושגים גיאומטריים.

במושג המשולש, כל המשולשים הפיזיים או המדומיינים האפשריים כלולים, אלה שכבר נראו ואלה שטרם נראו, וכל התכונות והקשרים הגומלין לכאורה שלהם. אם אשאל אתכם מהי מהות המשולש, סביר להניח שתדמיינו ותציירו משולש מסוים. אבל זו לא המהות; זוהי *דוגמה* - רק מקרה. אין משולש קונקרטי אחד המכיל את כל המשולשים האפשריים. מהות המשולשות אינה קיימת באופן קונקרטי; זוהי רק הפשטה, מתקן מילולי או מכוון. כלומר, אנו מתכוונים ב'מהות' של משולש, " ***כל מה שקורה שהוא משותף באופן ייחודי לכל*** המשולשים" - אך אנו יודעים שאיננו יכולים לייצר ישות כזו, נפשית או פיזית.

המהות במקרים כאלה היא אפוא רק משהו שמצביעים עליו במרחק מעורפל. איננו יכולים לייצר אותה בפועל, אלא במקרה הטוב רק משולש מסוים. אנו יכולים כמובן להגדיר את המשולש במילים כ"דמות גיאומטרית המורכבת משלושה קווים הנפגשים בקצוותיהם", או משהו דומה. אך הגדרה מילולית כזו עדיין מסתירה את מושג ה'קו', אשר בתורו אינו ניתן לקונקרטיזציה אלא באמצעות דוגמה; היא פשוט מגלגלת את האחריות הלאה. היא מצמצמת את הבעיה (של מהות משולשת) לבעיה אחרת (של מהות ליניארית), אך היא לא באמת פותרת אותה. זו אולי הסיבה שלוגיקנים

ופילוסופים רבים בוחרים בנומינליזם. אך אסור לנו לאפשר לזה להוביל אותנו לספקנות.

ידע רציונלי בנוי על ההנחה שפרטים שנראים *לנו כבעלי* "משהו משותף באופן מובהק" *אכן בעלי* משהו משותף באופן מובהק. אנו מבצעים אקסטרפולציה מהמראה למציאות, לפחות באופן היפותטי - כלומר, מתוך הבנה שאם אי פעם נמצא תצפית ספציפית או סיבה הגיונית שתדרוש זאת, נסווג מחדש את המראה כאשליה. נוהג זה אינו אלא *יישום של עקרון האינדוקציה* לסוגיית ההמשגה. מבחינה לוגית בלתי אפשרי לטעון נגד עיקרון זה מבלי להסתמך עליו במפורש או במשתמע, שכן כל טיעון כזה הוא בסופו של דבר אינדוקטיבי. באופן דומה, בהיותו מושגי בעצמו, כל תיאוריה משוערת נגד אמונתנו באבסטרקטים ניתנת להפרכה ולדחות בקלות.

מהותו של אינדיבידואל היא מה שנתפס כקבוע בו לאורך כל השינויים האפשריים; מהותו של סוג מסוים היא מה שנתפס כמשותף לכל המופעים האפשריים שלו. יתר על כן, בכל מקרה, המהות חייבת להימצא באותו דבר או בסוג של דבר, ולא בשום דבר אחר. אך למרות שבדרך כלל איננו יכולים, אם בכלל, להצביע אמפירית על משהו שמתאים להגדרה זו של מהות, אנו מניחים שלכל דבר או סוג יש ליבה כזו, *כי אחרת לא היינו יכולים לזהות אותו כאותו* דבר או סוג אחד. אנו מסתמכים להנחה זו על יכולת התובנה שלנו לגבי קווי דמיון ושוני. באמצעות תובנה כזו, אנו 'מצביעים לעבר' מהות - למרות שאיננו חווים בפועל מהות כזו.

מכיוון שהדברים הדומים (הפרט בזמנים שונים או המקרים המפוזרים מאותו סוג) נראים כמצביעים *לאותו כיוון* , אנו מסיקים באמצעות אקסטרפולציה שהם מצביעים *על משהו* משותף (המהות הנראית לעין). זה מהווה מעין ראיפיקציה - לא למשהו קונקרטי, אלא למשהו "מופשט". לכן, יש אמת מסוימת במה שאומרים פילוסופים בודהיסטים, דהיינו שמהויות הן "ריקות". עם זאת, אל לנו, כמו חלקם, להגיע למסקנה השלילית שמהויות "לא קיימות באמת" מריקנות זו. שכן אנו יכולים, כפי שכבר הוזכר, להסתמך על עקרון האינדוקציה כדי להצדיק את היסקתנו. בתנאי שלא נבלבל בין קיום מופשט לקיום קונקרטי, לא נעשה בכך טעות.

אנו יכולים לכנות הכרה כזו של מהויות *תפיסה או תובנה מושגית* . משמעות הדבר היא שכמו שיש לנו יכולות קוגניטיביות של תפיסה של תופעות קונקרטיות ואינטואיציה של תופעות קונקרטיות לא-תופעניות, כך יש לנו יכולת תפיסה קוגניטיבית שדרכה אנו

"רואים" את הדמיון והשוני בין אובייקטים. תובנה כזו אינה, שימו לב, נטענת כאמת תמיד - היא עשויה להיות שגויה *לפעמים* , אך לא ניתן להכריז עליה כשקרית תמיד ללא סתירה עצמית. אמיתותה העקרונית מאומתת על ידי עקרון האינדוקציה, בדיוק באותו אופן שבו אמיתות החוויה מאומתת עקרונית. כלומר, אנו רשאים להניח בכל מקרה נתון שתובנה מושגית כזו נכונה, עד ואלא אם יש סיבה חווייתית או רציונלית לראות בה שגויה.

חשוב מאוד להבין את כל זה, כי כל ידע רציונלי תלוי בכך.

14. נפש ונשמה

לקוח מתוך "הרהורים לוגיים ורוחניים" (2008-9), ספר 4, פרקים 7, 10-11.

1. התבוננו בתודעה

אם לשפוט לפי אוסף מאמרים המיוחסים לבודהידהרמה [133], תורתו של האחרון את מדיטציית הזן הייתה מופנמת למדי. הוא ממשיך להדגיש את חוסר התוחלת של מעשים פיזיים וטקסים, ומדגיש את הצורך ב"התבוננות *בתודעה* " כדי להשיג הארה/שחרור. מסר זה חוזר על עצמו לאורך כל הכרך במילים שונות. לדוגמה:

> "להגיב, לקלוט, לקשת גבות, למצמץ בעיניים, להזיז את הידיים והרגליים, זה הכל הטבע המודע באופן פלאי שלך. והטבע הזה הוא התודעה. והתודעה היא הבודהה... מי שרואה את טבעו שלו מוצא את הדרך... הוא בודהה." (עמוד 29)

המשמעות כאן היא שבודהות (ההגשמה הסופית) אינה משהו רחוק, כמו פסגת הר גבוה שקשה לטפס עליו. זהו משהו קרוב, שניתן להשיגו על ידי שינוי נקודת מבט בלבד. כלומר, ההפרדה בין סמסרה לנירוונה דקה כנייר: מצד אחד, אתה בסמסרה, ומצד שני, בנירוונה. במילותיו:

---

[133] *תורת הזן של בודהידהרמה* , המורכבת מארבעה מאמרים. כמו המתרגם, רד פיין, אני מניח שמחברם הוא אכן בודהידהרמה; אבל מי הוא/הם המחבר/ים החביב/ים, בסופו של דבר לא חשוב במיוחד: לאדם/אנשים כלשהם היה/היתה תורה מעניינת זו להעביר לנו. אני שם לב ש-DT סוזוקי, בסדרת המאמרים הראשונה שלו בבודהיזם *הזן* (עמ' 178), מזכיר שישה (לא רק ארבעה) מאמרי בודהידהרמה כידועים ופופולריים למדי ביפן כיום. בעודו מכיר ברוח הזן של כל המאמרים הללו, סוזוקי סבור שרק שניים מהם סבירים שנכתבו על ידי הפטריארך הראשון של הזן.

"לראות מבעד לשגרה ולחזות בנשגב נמצאים במרחק של פחות ממצמוץ עין. להגשמה יש עכשיו." (עמוד 113)

המעבר אינו מושג על ידי מעשים חיצוניים מורכבים, אלא על ידי תשומת לב חדה. לפיכך, הוא קובע:

"אנשים המחפשים ברכות על ידי התמקדות בעבודות חיצוניות במקום בטיפוח פנימי, מנסים את הבלתי אפשרי." (עמוד 95)

אף על פי כן, לאור העמימות של המילה "תודעה", העצה להתבונן בתודעה נותרת קשה למדי להבנה מדויקת. שכן "תודעה" (לדעתי) במובן הרחב ביותר כוללת כל היבט של הנפש:

a. *העצמי האמיתי* (או הנשמה או הרוח), אשר עומד כנושא של כל פעולות התודעה (כלומר מודעות מכל סוג) וכסוכן של כל פעולות הרצון (רצון) וההערכה (הערכה או ביטול מערך של כל דבר). "ישות" זו היא ללא מאפיינים פנומנליים ("ריק" בלשון הבודהיסטית), ולכן היא נתפסת באופן אינטואיטיבי ולא נתפסת, שימו לב היטב.
b. היכולות *או הפעולות הפנימיות* של אותו עצמי – כלומר תודעה, רצון והערכה. ביטויים מכוונים אלה של העצמי האמיתי גם הם נטולי כל היבט פנומנלי, ולכן מוחשים ולא נתפסים. כאן, עלינו להבחין בקפידה בין עובדת *התודעה* (או הקשר) לבין *תוכן* התודעה (או האובייקט) [134], וכן להבחין בין הסובייקט המודע לבין פעולת התודעה המסוימת. והבחנות דומות חלות על רצון והערכה.
c. העצמי *האשלייתי* (או האגו), אוסף של תופעות גוף ונפש שהעצמי האמיתי מזהה איתן באופן אשלי (לפחות באופן אשלי) באופן שגוי. "ישות" מורכבת זו כוללת ריבוי של תופעות נפשיות משתנות (כלומר, השלכות נפשיות, זיכרונות, דמיונות, מושגים, תיאורים מילוליים, רגשות) ותופעות פיזיות

---

134 אין מודעות ללא תוכן (כלומר, אובייקט); כאן אנו מודעים לפעולה אחרת של מודעות שתוכנה הוא בתורה משהו אחר.

(תחושות, תפיסות חושיות, רגשות פיזיים), ובדרך כלל מבולבלת עם העצמי האמיתי. האגו מתגבש ללא הרף בתפיסת העולם המנטלית שלנו, אם לא נעבוד קשה כדי להתנגד לנטייה הטבעית לכאורה הזו [135].

d. התשתית *הפיזית* של הנפש ותפקודה; כלומר מערכת העצבים, כולל המוח, עמוד השדרה והעצבים, המאפיינים הפיזיולוגיים של בני אדם המעורבים בתפקודים חושיים, מוטוריים ורגשיים. זהו אחד המובנים או ההיבטים של המונח "נפש" כפי שהוא משמש בציבור; לעיתים זוהי כוונת המונח הספציפי יותר "תת-מודע". ראוי להתייחס למבנים ולאירועים פיזיים אלה כקשורים לנפש, ככל שהם מהווים לכאורה את הממשק בין התחומים החומריים והנפשיים והרוחניים; הנפש נתמכת ומוזנת על ידם ופועלת על הגוף ועל העולם שמעבר לו דרכם.

שימו לב להבדל בין שני הגורמים האחרונים של הנפש. השלישי מתייחס לתופעות פנימיות, תפיסה עצמית סובייקטיבית פרטית (אשר לאחר מכן עשויות להיות לה השלכות חברתיות), ואילו הרביעי מתייחס לתופעות אובייקטיביות (הניתנות לידיעה רק מבחוץ, אפילו עבור בעל הגוף).[136]

---

[135] מדיטציה היא בדיוק הכלי היעיל ביותר להתגברות על הנטייה המובנית שלנו ליצירת אגו. למרות זאת, בכל רגע אפשר ליפול חזרה להרגלי אגו ישנים; לדוגמה, לפני כמה ימים אישה צעירה הסתכלה עליי בצורה מסוימת, ומצאתי את עצמי מוחמא ומרותק.

[136] בהקשר זה, חשוב לא לבלבל בין ה"אובייקטיביות" האחרונה לבין סטנדרט בלעדי של אמת, כפי שעושים "מדענים" מודרניים מסוימים. ביהביוריזם כזה, המוצע באמתלה של פוזיטיביזם או אמפיריציזם רדיקלי, הוא עמדה אידיאולוגית לא מדעית שניתן לתאר בצורה מדויקת יותר כצרה או מטריאליסטית ביותר. היא שגויה מבחינה אפיסטמולוגית, משום שתומכיה מתעלמים במכוון מחלק ניכר מהחוויה האישית הנפוצה (כלומר, נתונים אינטרוספקטיביים), ומנסחים את התיאוריות שלהם על סמך מבחר שרירותי של נתונים חווייתיים (כלומר, תופעות פיזיקליות). למעשה, מה שמשמעותה של דוקטרינה אנטי-פנומנולוגית זו היא שהנוחות של טכנאי מעבדה ברמה נמוכה מסוימים היא להיות מועלה למעמד של פילוסופיה של התודעה! המניע הפסיכולוגי מאחורי דוקטרינה זו הוא מחלה שפוגעת ביותר ויותר אנשים בימינו: זהו *פחד אישי עמוק מהתבוננות פנימית* - כלומר מהתעמתות עם ההיבטים הנפשיים והרוחניים של הנפש.

כעת, כאשר הוא ממליץ על "התבוננות בתודעה", בודהידהרמה בבירור אינו מתייחס להיבט השלישי של הנפש, ההיבט הנתפס (הפנומנלי); האגו הוא (בצדק) ה" *bête noire"* של הבודהיסט.

לפעמים הוא אכן מתייחס להיבט הרביעי של התודעה, תעלומת הכוח חסר המילים של התודעה על הגוף; למשל, כאשר הוא קובע שאף אדם שולל "לא מבין את תנועת ידיו ורגליו", או במילים מפורשות יותר:

> "...כל תנועה או מצב הם כולו התודעה שלך. בכל רגע, היכן ששפה לא יכולה להגיע, זהו התודעה שלך."[137]

אבל לרוב, נראה שבודהידהרמה מתייחסת או לראשון או לשני מבין הגורמים המפורטים לעיל - כלומר, להיבטים האינטואיטיביים (הלא פנומנליים) של הנפש.

> "אם תוכלו פשוט לרכז את האור הפנימי של תודעתכם ולהתבונן בהארה החיצונית שלה, תסירו את שלושת הרעלים ותגרשו את ששת הגנבים אחת ולתמיד. ובלי מאמץ תרכשו מספר אינסופי של מעלות, שלמות ודלתות לאמת." (עמוד 113)

לפעמים, הדגש שלו נראה כאילו הוא על העצמי האמיתי; כמו כשהוא כותב: "שום קארמה לא יכולה לרסן את הגוף האמיתי הזה" (עמוד 21), "התעוררו לגוף ולנפש המקוריים שלכם" (עמוד 31); "לגוף האמיתי שלכם אין תחושה וכו'" (עמוד 39), או יותר מזה (תוך הדגשת האופי הלא-פנומנלי של העצמי האמיתי):

> "הבודהה הוא גופך האמיתי, התודעה המקורית שלך. לתודעה זו אין צורה או מאפיינים, אין סיבה או תוצאה, אין גידים או עצמות... אבל התודעה הזו אינה מחוץ לגוף

---

137 עמ' 23. זה גורם לי לחשוב על טאי צ'י, שהוא מדיטציה על תנועה, על הקשר בין התודעה לתנועה הפיזית. באופן דומה גם ביוגה.

> החומרי... בלי התודעה הזו איננו יכולים לזוז. לגוף אין מודעות." (עמוד 43)

לפעמים, נראה שזה תלוי בפעולות התודעה, ובפעולות הרצון וההערכה הקשורות, של אותו עצמי אמיתי; לדוגמה:

> "שפה והתנהגות, תפיסה ותפיסה, כולן פונקציות של התודעה הנעה. כל תנועה היא תנועת התודעה. תנועה היא תפקידה... אף על פי כן, התודעה אינה נעה ואינה מתפקדת, משום שמהות תפקודה היא ריקנות, וריקנות היא במהותה חסרת תנועה." (עמ' 44-43).

כל זה נותן לי את הרעיון של מדיטציה המורכבת מ"מודעות למודעות". במדיטציה זו, האדם מתמקד *במי שמודע* (בעצמו) ו/או בעובדת *המודעות* (בניגוד לתוכנה). כל אובייקט[138] חומרי או תופעתי שמגיע לתשומת ליבנו, אנו פשוט מתעלמים מהם ובמקום זאת מקדישים תשומת לב *להיותנו מודעים* להם. האובייקטים באים והולכים במהלך המדיטציה, אך הסובייקט והתודעה ממשיכים להתקיים וממוקדים בהם בהתמדה.

ניתן להציע שהדגש צריך להיות על המודעות ולא על זה שמודע, שכן במקרה האחרון קיימת סכנה שאדם עלול להתקבע על ייצוג האגו של העצמי ולא על העצמי האמיתי. יתר על כן, מניסיוני, תובנה מדיטטיבית מגיעה לשיאה כאשר הרושם של העצמי כאילו נעלם; נראה שאדם מתמודד עם העולם הסובב ללא נוכחות חיצונית. לכן, גם אם העצמי אינו נעדר באמת (מכיוון שהוא מודע), עדיף להתנהג *כאילו* אינו קיים. מסיבה זו, עלינו לתאר תרגיל זה בצורה צרה יותר כמדיטציה על מודעות.

היו מודעים לנס של מודעותכם, או למודעותכם ככזו, בין אם היא מופנית החוצה או פנימה. בודהידהרמה אומר: " *בודהה* הוא סנסקריט למה שאתם מכנים *מודע, מודע באופן פלאי* "[139]. תחושת

---

[138] במובן הצר יותר של "נפש" – הכוונה לאירועים *פנומנליים* (זיכרונות, דמיונות, חלומות, מחשבות מילוליות וכו') בלבד. שימו לב כבדרך אגב שהמונח "נפש" מתייחס לעתים קרובות גם למרחב *התודעה* , ההרחבה המשוערת *שבה* מתרחשות תופעות נפשיות.

[139] מילה במילה מהתרגום הנוכחי; בעמוד 29.

הפליאה בעת התבוננות בתודעה היא, הוא מציע בבירור, חיונית להארה [140]. טפחו פליאה זו. אל תקחו את התודעה כמובנת מאליה, ואל תהפכו אותה לבלתי נראית מעצמה. הבינו את הפלא שדבר אחד (אתם) יכולים לראות אחר (כל מה שאתם מסתכלים עליו, כולל את עצמכם). וואו! איך דבר כזה יכול להיות?

בהתחלה, מדיטציה כזו דורשת מאמץ; אך בסופו של דבר ניתן להגיע לרמת ריכוז חסרת מאמץ שניתן לאפיין כהרהור. שימו לב היטב שהמטרה האמיתית של מדיטציה כזו על המודעות עצמה אינה פנומנלית - אין לה תכונות חזותיות, שמיעתיות, מגע, טעם או ריח. היא באמת רוחנית ולא חומרית לחלוטין, ומסיבה זו היא משולה לחלל ריק ושקוף.

כמובן, אין טעם רב לשים לב למודעות של אדם רק לרגע; יש להתמיד במאמץ זה למשך זמן מה. יחד עם זאת, יש להיזהר מלהפוך זאת ל"רעיון מנצח" [141], כלומר, מלאפשר למאמץ כזה להפוך להסחת דעת בפני עצמה. אי אפשר לתפוס תוצאות במדיטציה, אלא יש להתקדם בעדינות, עם ניתוק מסוים.

ניסיתי באופן אישי מדיטציה כזו על מודעות שוב ושוב לאחרונה, ונראה שזו דרך יעילה להיפטר מתפיסות, דמיונות ומחשבות חולפות, ולהגיע למצב תודעה מורחב ומהורהר יותר. למרות שעדיין

---

140 מעניין לציין כבדרך אגב עד כמה נקודת מבט זו רחוקה מנקודת המבט של חלק מהבודהיסטים (אולי יותר "היניאנה" בהשקפה) לפיה הארה היא *הכחדה מוחלטת* של התודעה (והרצון וכל שאר ההיבטים של העצמי). עבור בודהידהרמה (מורה "מהאיאנה"), מטרת הכל היא להגיע לפסגת התודעה, לא *לחוסר* תודעה. ההבדל נובע אולי מפירוש שונה של דוקטרינת *שנים עשר הנידנות* (על שרשרת הסיבתיות של הקיום הסמסארי). לפיכך, שלושת הסיבות הראשונות בשרשרת הן בורות, פעולות ותודעה; אלה מתייחסים בבירור בהתאמה לחוסר הבנה רוחנית, פעולה בהתאם לחוסר הבנה כזה, ולתודעה הצרה והמטעה הנובעת מפעולה כזו. לא התודעה *כשלעצמה* היא הבעיה (כפי שחלק חושבים), אלא התודעה *המוגבלת והמגבילה* של הקיום הרגיל. הפתרון אינו אפוא השמדת התודעה, אלא התעצמותה והתרחבותה המקסימליים. לפיכך, התודעה כשלעצמה אינה חוסר ערך, אלא ערך. (בהתאם לפער זה בפרשנות, ענף ההינאיאנה נוטה להתייחס לריק כאל כלום, פשוטו כמשמעו שלילי, בעוד שענף המהאיאנה מדגיש את המשמעות החיובית שלו, כ"טבע הבודהה" העומד בבסיס כל הדברים.)

141 עצות שניתנו לעתים קרובות בספריו על ידי תלמיד מודרני של בודהידהרמה, שונריו סוזוקי.

איני יכול לטעון שחוויתי את החוויה הנעלה של התבוננות בתודעה שבודהידהרמה מספרת, מצאתי אותה כדאית.

2. הנה הנשמה

למרות שבודהידהרמה, כפי שצוין קודם לכן [142], נראה לעיתים כמתייחס לעצמי במובן של נשמה, אנו יכולים להניח בבטחה שכבודהיסט אורתודוקסי, הוא לא האמין פשוטו כמשמעו בנשמה. אם נשאל מי או מה צופה בתודעה, הוא כנראה היה עונה "התודעה". לכן, כשאני מעלה כאן שוב את שאלת הנשמה, איני מתכוון לייחס לו אמונה כזו, אלא רק לדבר על סמכותי כפילוסוף "עצמאי".

כפי שצוין קודם לכן, אני מסכים שזה חכם לא *לעשות* מדיטציה ישירה על העצמי במובן של נשמה. הסיבה לכך היא שקל לנו, האנשים הלא-נאורים, לבלבל בין העצמי האמיתי שלנו לבין העצמי האשלייתי שלנו. העצמי האשלייתי נוכח בצורה כה מוחצת בתודעה שלנו, שאיננו יכולים להתעלם ממנו בקלות. לכן, בעודנו מקווים לנסוק באופן מדיטטיבי, אנו עלולים בקלות להיתקע ברמה נמוכה של תודעה!

מסיבה זו, הצעתי שבניסיון שלנו "להתבונן בתודעה" נבצע מדיטציה על עובדת המודעות שלנו ולא על כך שהאדם מודע. אני חושב שזה תקף בשלבים המוקדמים של המדיטציה, לפחות, עד שנגיע לרמת תודעה גבוהה יחסית.

אבל מכיוון שיש לי סיבה להאמין בקיומה של נשמה, אני חייב להתייחס לאיפוק מדיטטיבי כזה כ"אמצעי נוח" זמני, ולא כאל איסור מוחלט. לכן נראה לגיטימי להציע כעת שברגע שמגיעים לרמה מסוימת של שלוות נפש ועוצמה מדיטטיבית, ניתן בהחלט להפנות את תשומת ליבו לעצמו במובן של נשמה.

זהו, אם כן, היבט שישי והשלב האחרון במדיטציה המוצעת שלנו על מודעות: בסופו של דבר להפוך למודעים לכך שעצמי מודע. יש לעשות זאת, לא רק משום שמודעות אינה נתפסת מבחינה לוגית מבלי שמישהו יהיה מודע, אלא גם משום שסוג אמיתי זה של

---

142 בחלק הראשון של הפרק הנוכחי.

מודעות עצמית אכן נוכח באופן עדין בכל תרגילי המודעות שלנו, בחיי היומיום ובמהלך מדיטציה, ולכן יש להכיר בו ולהתמקד בו.

לסיכום: עצתו של בודהידהרמה "להתבונן בתודעה" נראית מעורפלת ובלתי מעשית, לאור העמימות של המונח "תודעה". מבין המובנים השונים של המונח, הוא כנראה התכוון ל"עובדת התודעה" ו/או "זה שהוא מודע". בהינתן זאת, עצתו הייתה, ליתר דיוק, להתבונן *במבט* ו/או *להתבונן בצופה* . הצעתי, כדי להימנע מפיתוח אגו, להתחיל מסוג המודעות הראשון מבין אלה, ובשלב מאוחר יותר לנסות את השני.

הרעיון הבודהיסטי של "לא-עצמי" (*אנטמן*) שהוא מודע בכלל, לפחות לדעתי, בלתי נתפס מבחינה לוגית. מה שנקרא "לא-עצמי" מומצא באופן מרומז, אפילו כשהוא נטען שהוא בטל. לומר שאין לנו עצמי אמיתי בליבת התודעה שלנו (ורצונותינו והערכותינו) פירושו לרמוז שאנחנו בסך הכל אובייקטים דוממים. לטעון שמשהו שנעדר באמת עשוי להיות מודע (ורצון וערך) פירושו להכחיש שלאובייקטים מסוימים יש כוח/ות כאלה באופן ספציפי, כלומר בעוד שלאובייקטים אחרים חסר/ים כוח/ות כאלה.

להכחיש שלכל אחד מ"אנחנו" יש נשמה, כלומר שאנחנו *נשמות* , זה להפוך אותנו לדברים גרידא, או ליתר דיוק, לאפסים. אם כן, מבחינה שיחתית, אין זה ראוי להשתמש ב"אנחנו" (או בכל שם עצם או כינוי גוף אחר) - אך אלו שטוענים כאלה ממשיכים להשתמש בשפה כזו. או שהם אינם מודעים לפרדוקס הכרוך בכך, או שהסתירה אינה מטרידה אותם.

בודהיסטים טוענים שברגע ההארה, העצמי (כלומר, העצמי האמיתי לכאורה, שלא לדבר על העצמי האשלייתי הגס יותר) *כבה* . הם טוענים שהארה היא, בדיוק, התרחשות וחוויה של הכחדה כזו של העצמי. לאחר מכן, "האדם" קיים כלא-עצמי ("ב" נירוונה), אם בכלל (כלומר, בכלל לא, כאשר "האדם" מגיע לשלב הסופי, *פאריניר‌וונה*). אבל רעיונות כאלה בלתי אפשריים מבחינה לוגית להגנה.

כי עולה השאלה, כיצד *אנו* יודעים על הכחדה כזו? לא מניסיוננו האישי, מכיוון שעדיין לא הפכנו להארה. לכן, רק משמועות [143]. אם

---

143 לשמועה יש כמובן ערך לוגי מסוים, אך היא אינה מהווה ידע במובן הצר ביותר. היא משמשת לאישור השערה, אך אינה יכולה להוכיח אותה בוודאות. שכן גם אם מה שהעד אומר שחווה במקרה נכון לחלוטין

כן, מי סיפר לנו? בודהיסטים טוענים: הבודהה סיפר לנו (תחילה, ואולי אחר כך מורים אחרים שהגיעו *לבודהי*). טוב ויפה - אבל אם עם הגיעו להארה, העצמי הנראה לעין שלו (האמיתי וגם האשלייתי) כבה לחלוטין, אז הוא כבר לא היה שם ולא יכול היה לדווח לנו דבר.

אם, לחלופין, הוא חזר ונשא עמו את זיכרון חוויית ההארה שלו, אז הוא לא כבה לחלוטין. שכן, לחזור, ולדבר על חוויה מהעבר, מרמז על סוג של *המשכיות* , כלומר, אינו כולל הכחדה אמיתית (מה שמרמז באופן הגיוני על ניתוק רדיקלי מהקיום). בקיצור, עצם הרעיון של הכחדה של העצמי המדווחת לנו על ידי עד לאחר מעשה הוא פרדוקסלי ובלתי נסבל.

ניתן לקבל את רעיון ההכחדה באופן דיסקורסיבי רק כהשערה של "צד שלישי", השלכה מושגית של צופה כלשהו, תיאוריה או ספקולציה גרידא. לא ניתן לאמץ אותו *באופן עקבי* כתיאור מגוף ראשון המבוסס על חוויה ישירה של השמדה ממשית. בהיות זה המצב, הרעיון הבודהיסטי המחמיר של אי-עצמי אינו עומד בבדיקה לוגית, ויש לדחותו בתוקף. שכן קיימת הנחה חלופית עקבית יותר, דהיינו שלכל אחד מאיתנו יש נשמה, שאנחנו נשמות.

חייבת להיות שארית כלשהי לאחר ההארה, אחרת לא היינו יודעים עליה. עם זאת, אין פירוש הדבר שהשארית היא עצמי אינדיבידואלי מתמשך; די בכך שהשארית תהיה העצמי המשותף הגדול, שכל עצמי אינדיבידואלי שלו הוא רק ניצוץ זעיר שמוגדר באופן מלאכותי על ידי בורות. כאשר אשליית הנפרדות הזו קורסת, מתרחשת הארה, העצמי האינדיבידואלי נעלם אך האישיות האוניברסלית הבסיסית שלו נשארת.

כדי להראות את ההיגיון של תפיסה זו של הארה, ניתן לעשות אנלוגיה עם טיפת גשם הנופלת חזרה לאוקיינוס. ברגע שהיא צוללת לתוך גוף המים הגדול יותר, הטיפה נעלמת למעשה כטיפה בודדת. הטיפה מתאחדת מיד עם הים. אף על פי כן, ייתכן שניתן, לפחות לזמן קצר מאוד, להוציא אותה בשלמותה.

(בעיני אלוהים, נניח), אין זה נובע שאמונתו הכנה בה אינה ניתנת לערעור מבחינה לוגית; וגם אם כן, אין זה נובע שאנחנו (אנשים אחרים) יכולים לקבל את דבריו כעובדה.

באופן דומה, שארית הקיום הרוחני יכולה לדווח בתחילה על חוויית ההארה שלה, אם כי בסופו של דבר כל גבולותיה מתמוססים והיא מתמזגת לחלוטין עם מקורה.

את המקור הזה אנו יכולים לכנות אלוהים, בהתאם למסורות שלנו. בודהיסטים היו מכנים אותו טבע-בודהה, תודעת-בודהה או תודעה-מקורית; הינדים היו מכנים אותו ברהמן; ולכל דת אחרת יש שם/שמות משלה. השם אינו כה חשוב, אני חושב, כמו מה שהמילה נועדה להתייחס אליו; אני לא כל כך מודאג ממסורות דתיות אלא מהמשמעות הבסיסית שלהן.

האמת היא, כאשר בודהיסטים שואפים לשחרור מהעולם הקארמתי, הם אינם מחפשים השמדה מוחלטת, מוות מוחלט [144]. הם מחפשים דווקא משהו שהם מכנים אושר או נירוונה. זהו קיום, "חיים גבוהים" כלשהם, אם כי לא כאלה הכפופים לסבל הסמסרה. נירוונה היא בהחלט משהו מעבר, חופשי וחף מכל האופי והאירועים הפנומנליים; אבל זה לא אומר שזה כלום לחלוטין, אי-קיום ניהיליסטי. זהו, נניח, קיום רוחני גרידא (מה שזה לא יהיה).

לאחר שהגעתי למסקנה זו, אני מבין שהחשיבה שלי בנושא זה קרובה יותר לפילוסופיה הינדית "גבוהה" (כגון אדוויטה ודנטה) מאשר לבודהיזם. לעולם לא אוכל לקבל את רעיון ה"אווטאר", הנפוץ כל כך בהינדואיזם (כמו בנצרות), הרעיון שאלוהים יכול להתגלם, ואכן מתגלם, בצורות אנושיות או אחרות. עבורי, כפילוסוף רציונלי, זהו רעיון בלתי נסבל מבחינה לוגית; השלם אינו יכול להפוך לחלק. אך רעיונות רבים בפילוסופיה ההינדית הם אכן עמוקים וסבירים.

3. תיאוריית חוסר הנשמה הבודהיסטית

אחת התזות המרכזיות והמיוחדות של הבודהיזם היא תיאוריית "היעדר נשמה" – (או *אנאטה* בפאלי, *אנאטמן* בסנסקריט). זהו חלק מתזה רחבה יותר לפיה לשום דבר אין מהות אמיתית, כאשר הנשמה או העצמי האינדיבידואליים נתפסים כאן כמקרה פרטי של מושג המהות, כלומר כמהותו של אדם.

---

144 אם כך, אלו שאינם מאמינים בלידה מחדש יכולים פשוט להתאבד ולסיים עם העולם הזה, מבלי להזדקק למדיטציה ולשנות את התנהגותם.

הדוקטרינה הבודהיסטית של "אין מהויות" צמחה בתגובה לתזה, שכונתה "נצחיות", אשר ככל הנראה הייתה נורמטיבית בפילוסופיה ההודית באותה תקופה, *לפיה "דברים" מורכבים מ"מהויות" נצחיות, בלתי משתנות, ישויות מהותיות ועצמאיות מבחינה סיבתית* . באופן דומה, בנוגע למקרה המיוחד של נשמות.

דוקטרינת "אין המהויות" הבודהיסטית התבססה על ההנחה שהאמונה ב"מהויות" כאלה, כולל בפרט האמונה בנשמות (כמהויות קיומנו הגופני והנפשי), היא שורש כליאתנו בסמסרה (כלומר, בורותנו וסבלנו הבסיסיים), כך שנטישתה תכניס אותנו לנירוונה (כלומר, תאיר אותנו ותשחרר אותנו).

בפילוסופיה המערבית קיימת תיאוריה דומה מאוד לאטרניזם, דהיינו ה"מונדולוגיה" של גוטפריד ליבניץ. זה היה כמובן רעיון אונטולוגי קיצוני, בשל פרשנות פשטנית של הנקודה כקובעת שהנקודה "כלולה" פשוטו כמשמעו בתוך הנושא. כלומר, כל מה שניתן לחזות מכל דבר חייב להיות "חלק מטבעו", ולכן מהותי ומיוחד לו באופן בלתי נפרד - כך שהעולם מורכב מריבוי של חומרים נצחיים שכל אחד מהם הוא אי בתוך עצמו.

בניגוד לפילוסופיה לא מדויקת שכזו, תיאוריית הנגד הבודהיסטית אכן נראית *לכאורה* כשיפור ראוי לשבח. אבל, אני טוען, התיאוריה הנצחית משמשת את הבודהיזם כ"הרינג אדום" פילוסופי נוח. היא בוודאי אינה השכל הישר או השקפת העולם המדעית (מהן מתעלמים למעשה הבודהיזם); והסתירה הבודהיסטית מהווה עמדה קיצונית נוספת (בכיוון ההפוך), אשר מכחישה לחלוטין את המציאות של מהויות כלשהן על ידי צמצום כביכול של כל דבר בעולם לצלבה אינסופית של תלות הדדית (תיאוריית התלות ההדדית או התלות ההדדית).

למרות שבודהיסטים היו מוחים על כך שהתזה שלהם אינה הקיצוניות ההפוכה, דהיינו ניהיליזם, אלא דרך ביניים בין שני הקצוות הללו, קשה לראות כיצד נוכל באופן סביר שלא לשפוט אותה כקיצוניות. נכון שישנן שתיים, שלוש, עמדות בודהיסטיות בהקשר זה. אחת, המיוחסת לענף התרוואדה, של ריק מוחלט בסופו של דבר (הכחדה במדיטציה); אחרת, המיוחסת לענף המהאיאנה המרכזי, של בסיס מקורי אולטימטיבי (סוג של מהות רוחנית אוניברסלית בסיסית, אם כי כזו שהוכרזה באדיקות כ'ריק' או 'ריק'); ושלישית, הנטענת על ידי מומחי זן, אינה של זה ולא של זה,

כלומר יושבת גדר בין שתי העמדות הקודמות (ומכאן, יותר 'דרך ביניים' מהן).

מבין שלוש אלה, אופציית המהאיאנה המרכזית האמורה נראית הכי פחות ניהיליסטית, בכך שהיא מודה בקיום ממשי כלשהו - דהיינו קיומו של "הבסיס המקורי". מבחינה הגיונית, עם זאת, יש לסווג את התזה המוניסטית הזו (שאליה אני אישית נוטה לדבוק) כמעין פילוסופיה נצחית, שכן הבסיס המקורי הוא מעבר לארעיות. הופעות ארעיות מבעבעות ממנה ללא הרף, אך היא בכל מקום ותמיד אותה שלמות שלווה. לפיכך, ניתן לראות באופן סביר את שתי התזות הבודהיסטיות האחרות, שהן אנטי-נצחיות בבירור, כניהיליסטיות ולא כדרך ביניים.

השקפת השכל הישר (שרובנו דבקים בה, במודע או שלא) אינה מחויבת כלל בנושאים כאלה. זוהי באמת דרך ביניים, ללא דעות קדומות. היא אינה מגיעה למסקנות כלליות כאלה באופן סתם. היא לא מצמצמת הכל לחומרים עצמאיים וגם לא לחומרים שאינם תלויים זה בזה, אלא נשארת פתוחה לקיומם של תרחישים קיצוניים כאלה בעולם האמיתי, ואפשרויות נוספות. ברמה מדעית יותר, השקפה נפוצה זו הופכת לגישת "חוקי הטבע" - הרעיון שישנן דרגות שונות של קיום וצורות של תלות, אשר (בתחום הפיזי, לפחות, ואולי גם בתחום המנטלי במידה מסוימת) מתבטאות בצורה הטובה ביותר באמצעות נוסחאות כמותיות.

מנקודת מבט רגילה כזו, נראה שיש "חומר" קונקרטי כלשהו בעולם, אך לא הכל ניתן לצמצום למושג זה. יתר על כן, דברים מהותיים אינם חייבים להיות קבועים באופן אינדיבידואלי, אך שינוי מצורה אחת לאחרת אפשרי. עם זאת, הפיזיקה מניחה כאחת מהנחות היסוד שלה את חוק שימור החומר והאנרגיה - כלומר, שהכמות הכוללת של החומר הפיזי היא קבועה. יתר על כן, מה שארעי נמשך זמן מה. דברים שקיימים חייבים להתקיים למשך זמן מה (חלקם יותר, חלקם פחות) - הם לא יכולים להיות באופן הגיוני כה ארעיים עד ש"יתקיימו" ללא זמן כלל.

בכל אופן, מושג המהות בהחלט אינו מושווה, בתפיסתנו הרווחת, לזו של הסובסטנציה. מהויות הן לעיתים רחוקות חומרים, אלא בדרך כלל מבנים או תהליכים שנראים כקיימים באופן כללי ובלעדי בתופעות הנדונות, ולכן משמשים להגדרתן. מהויות הן בדרך כלל *הפשטות* , כלומר תובנות או מושגים רציונליים, ולא תפיסות קונקרטיות או אובייקטים של תפיסה. הפשטה טוענת לתוקף של

תובנה מבלי לטעון שהיא נמצאת ממש בתוך המציאות; למרות שהיא תלויה בסובייקט כדי להתרחש, היא באופן עקרוני מפרשת נכונה את האובייקט. אי אפשר להכחיש את ההפשטה ככזו מבלי לפנות להפשטות - כך שעמדה ספקנית שכזו תהיה בלתי סבירה מבחינה לוגית.

בניגוד לכך, בתפיסה הבודהיסטית, המהויות הנראות או לכאורה של הדברים הן *קונבנציונליות* , או אפילו *נומינליות גרידא* , ונשמות אינן יוצאות מן הכלל לכלל זה. ב"קונבנציונלי" (ועל אחת כמה וכמה ב"נומינלי") הכוונה כאן לכך שאנחנו, האנשים המאמינים במהויות או בנשמות, מקרינים רעיון זה על המציאות, בעוד שלמעשה אין דבר כזה במציאות. באפיסטמולוגיה הבודהיסטית, אנשים בדרך כלל משתמשים בתודעתם באופן קונבנציונלי (או תחת השפעה רעה של מילים) באופן זה, ומקרינים על המציאות דברים שחסרים בה.

כיצד (אולי נשאל) אנו יודעים שהמציאות אינה כפי שהיא נראית לתודעה הרגילה? אנו יודעים זאת, על פי תיאוריה זו, באמצעות תודעה נאורה. לפיכך, אפיסטמולוגיה בודהיסטית, בעודה מבטלת את התודעה הרגילה, מאשרת את הרעיון האופטימי שאנו יכולים להתעלות מעליה ולראות את הדברים כפי שהם. אגב, ניתן להשוות זאת ולהעמיד בניגוד לאפיסטמולוגיה קאנטית, אשר אף היא טוענת שהידע הפנומנלי שלנו אינו מושלם, אך באופן מובהק מציב את שלמות הידע ה"נומנלי" מעבר להישג ידנו. בעוד שתיאוריה זו של עמנואל קאנט אינה עולה בקנה אחד עם עצמה, התיאוריה הבודהיסטית אינה כזו מבחינה זו.

ובכל זאת, שימו לב היטב להבדל בין 'אבסטרקציה' רגילה לבין קונבנציונליזם או נומינליזם בודהיסטי. עבור הבודהיסטים, כמו אצל קאנט, התודעה שלנו *ממציאה* הפשטות ללא כל תמיכה אובייקטיבית; בעוד שבאפיסטמולוגיה רציונלית רגילה, הפשטה היא *פעולה של תובנה רציונלית* - כלומר, היא מתעדת משהו אובייקטיבי, שאינו פרי דמיון טהור.

בנוסף להסבר האפיסטמולוגי או הרציונליזציה של תזת אי-הנשמה, פילוסופים בודהיסטים מציעים טענות וטיעונים אונטולוגיים שונים. לפיהם, כל הדברים, כולל נשמות לכאורה, חסרים מהות, משום שהם ארעיים ולא רציפים. הם אומרים שניתן לראות זאת בקלות, וכי בכל מקרה ניתן לטעון זאת באופן הגיוני - כמו גם להיות ברור לכל מי שהוא מואר.

בנוגע לתצפיות, הם טוענים (בדומה לדיוויד יום מאוחר יותר) שחיפשו נשמה בכל מקום בתוך עצמם ומעולם לא מצאו אחת. לכן, הנשמה היא (עבורם) אשליה של אנשים בעלי חשיבה קונבנציונלית - אשר מוטעים על ידי האגו שלהם (מראה גופני ונפשי של העצמי) להאמין שיש משהו (כלומר מישהו) במרכז כל החוויה והמחשבה שלהם.

אך עלינו לציין שזו כמובן אינה תצפית טהורה על היעדר נשמה, אלא הכללה ממספר כשלים בהתבוננות חיובית בנשמה. הכללת השלילה יכולה להיות נכונה, אך אין לה בדיוק אותו מעמד אפיסטמולוגי כמו לתצפית חיובית. אין שום דבר הכרחי מבחינה אמפירית או לוגית בטענה של היעדר נשמה. לפחות, לא מנקודת מבטו של אדם לא מואר; וקשה לראות כיצד אדם מואר יוכל להימנע מהסתמכות שווה על הכללה.

יתר על כן, נוכל להוכיח את מסקנתם ואת הטיעון הרחב יותר על ידי הצבעה על כך שזה אבסורד לחפש את הנשמה בתחום הפנומנלי (כלומר, בהתייחס לתכונות מוחשיות נתפסות, כמו מראות, צלילים, ריחות, טעמים, תחושות מגע, בין אם נפשיות או פיזיות), אם הנשמה במקרה היא ישות לא פנומנלית (משהו מורגש, שאין לו כשלעצמו היבטים פנומנליים).

ראוי להבהיר בנוסף כי למרות שנשמתנו היא חומר רוחני ולא-חומרי במרכזן של תופעות נפשיות ופיזיות רבות, היא אינה "מהותן" או אופיין המגדיר. נשמתנו היא "אנחנו", עצמנו - נושא הקוגניציות שלנו וסוכן הרצונות והערכות שלנו. זוהי טעות אינטלקטואלית לנסות ולזהות אותנו עם דברים שקשורים רק אלינו. איננו אחד עם או חלק מהמוח ו/או הגופים שלנו, אלא משהו מעבר להם, אם כי בתוכם, מכירים אותם ומקיימים איתם אינטראקציה בדרכים שונות.

בנוגע לארעיות, הבודהיסטים כנראה סבורים שמאחר שלנשמתנו תמיד יש התחלה לכאורה (לידתנו) וסוף (מותנו), היא בהכרח אשליה. לדעתם – המשקף את ההנחה הכללית, כך נראה, של הפילוסופיה ההודית העתיקה, מה שזמני (או חולף) הוא בהכרח אשליה; רק הקבוע (או הנצחי) הוא אמיתי. יתר על כן, לדעתם, שום דבר אינו נצחי – ובכך הם מתכוונים, בוודאי, ששום דבר פנומנלי אינו נצחי; שכן הם בהחלט מאמינים בנצחיות ההארה או ב"טבע התודעה" או ב"בסיס כל הקיום" הבסיסי – גם אם הם מאשרים כי מצע אוניברסלי זה הוא בסופו של דבר "ריק".

אבל ניתן לערער על נקודת מבט זו. להיות אמיתי פירושו להיות עובדה, כלומר להתרחש או להתרחש. כמה זמן או קצר עובדה זו היא, הייתה או תהיה, בוודאי אינו רלוונטי למעמדה כעובדה. אשליה היא משהו שקיים או שחשבו שהוא קיים אך אינו קיים או לא היה קיים. זיהוי מציאות עם נצח ואשליה עם ארעיות פירושו לבלבל בין שתי סוגיות נפרדות. מעולם לא נתקלתי בטיעון משכנע מדוע יש לנסח משוואות כאלה. בוודאי שאפשר לדמיין אשליות נצחיות ומציאויות חולפות. לכן, עלינו לשקול כי סוגיית ההתמדה של הנשמה, כלומר האם הנשמה נצחית או קצרת מועד כפי שהגוף והנפש הם, אינה קשורה כלל למציאותה או לאשליה שלה.

הטיעון הבודהיסטי נגד הנשמה פונה גם לרעיון הכללי של אי-רציפות, כלומר הרעיון שהכל משתנה כל הזמן, ולכן אי אפשר להצביע על שום דבר כ"דבר אחד ואותו הדבר" מרגע לרגע. רעיון זה מוצג כתצפית - אך ברור שזוהי השערה בלבד, הפשטה שנגזרה מתצפית. בהינתן העובדה הנצפית של שינוי, ניתן באותה מידה להניח שסוג של המשכיות עומד בבסיס זוגות של רגעים. מכיוון שכל מה שאנו חווים בפועל הם הרגעים העוקבים, השאלה האם ניתן למצוא שארית כלשהי מכל רגע ברגע הבא פתוחה לדיון. לפיכך, לדבר על אי-רציפות זה כבר להניח *משהו* מעבר לתצפית.

יתר על כן, אפילו בהינתן אי-רציפות לכאורה, איננו יכולים להסיק מסקנה חד משמעית שאכן קיים אי -רציפות - שלא לדבר על כך שזה נכון בכל המקרים. אי-רציפות היא *הפשטה* מהחוויה; היא אינה מושא טהור של החוויה. בנוסף, מושג אי-הרציפות *האוניברסלית* נותר תמיד פתוח לספק במידה מסוימת, משום שמדובר בהנחה אינדוקטיבית - במקרה הטוב, הכללה גרידא. יתר על כן, העקביות הפנימית של מושג זה אינה ודאית, שכן הוא מרמז על *קביעות* של אי-רציפות לאורך זמן. כלומר, אם אנו רואים בהפשטה כמשמעותה בהכרח סוג של המשכיות (בין אם של האובייקט או של הסובייקט), מושג אי-הרציפות סותר את עצמו כאשר לוקחים אותו לקיצוניות.

תובנה זו רלוונטית במיוחד במקרה של הנשמה, שהיא כאן גם סובייקט וגם אובייקט. לא נוכל לטעון שאנו יודעים בוודאות שהנשמה אינה רציפה (כלומר, רצף של נשמות רגעיות נפרדות), משום שהצהרה כזו טוענת שהנשמה יכולה להתעלות *מעל* אי-הרציפות מספיק כדי לראות שהנשמה אינה רציפה. כלומר, כדי לטעון טענה כזו, הנשמה (כסובייקט) חייבת להיות *נוכחת בזמן הפורשת* בין שניים או יותר מהמקרים או המקטעים הרגעיים

לכאורה שלה (כלומר, הנשמה כאובייקט). זוהי בבירור סתירה עצמית. לפיכך, הטיעון הבודהיסטי לטובת התזה שהנשמה אינה קיימת אינו שורד בדיקה לוגית רצינית.

טענה בודהיסטית נוספת בנוגע לנשמה היא שהיא כפופה ל"התהוות תלויה" או "התניה" - כלומר, קיומה בפועל, כיחידת קיום, כעובדה - אינו אפשרי בבידוד, ואפשרי רק ביחס לכל הדברים האחרים (אשר בעצמם תלויים זה בזה באופן דומה). עם זאת, תיאוריה זו - שכל דבר ביקום יכול להתקיים רק בנוכחות כל דבר אחר ביקום, וכי יקום קטן יותר (המכיל רק אחד מהדברים הללו, או חלקם אך לא את כולם) אינו נתפס - היא רק ספקולציה; היא אינה מוכחת בשום צורה.

יתר על כן, נוכל לשאול שוב האם תיאוריה זו עולה בקנה אחד עם עצמה. אם היא, כמו כל הדברים התת-ירחיים, משהו תלוי או מותנה - וזה בוודאי כך, בעיקר בהתייחס לחוויה ולמחשבה האנושית - כיצד ניתן לטעון שהיא אמת אוניברסלית ונצחית? כל טענה שהיחסי הוא מוחלט נראית פרדוקסלית ופתוחה לספק. חייב להיות משהו מוחלט לעגן עליו את היחסי. לטעון שכל דבר תלוי בכל דבר אחר ולהיפך, זה עדיין לטעון שהמרק הגדול הזה של דברים תלויים זה בזה הוא דבר בלתי תלוי. ואם זו בתורו אינה עובדה בלתי ניתנת לצמצום, משהו אחר חייב להיות כזה. אין דרך להיות רלטיביסט מוחלט!

האמונה שמשהו יכול להיות "גם A וגם לא-A", או "לא A וגם לא-A", נראית כעיקרה של כל מיסטיקה (במובן המזלזל). הטענה שאין לטעון טענה היא עצמה טענה - אין מנוס מהיגיון זה. לטעון שהכל אשליה פירושו לטעון זאת כעובדה - כלומר כמשהו שאינו אשליה. לטעון שאין דבר, אין אדם, בליבת הווייתנו עשוי להיראות באופן שטחי במבט ראשון אפשרי מבחינה לוגית, כלומר לא סותר את עצמו - עד שאנו שואלים מי בדיוק טוען את הטענה ולמי היא מופנית. עצמים דוממים אינם עוסקים בנושאים כאלה. אי-עצמי לא יכול להיות מוטעה וגם לא לממש את האשליה שלו. כל התרחשות של קוגניציה, הערכה או רצון מרמזת על קיומו של עצמי.

15. פרספקטיבות היסטוריות

לקוח מתוך "הרהורים לוגיים ורוחניים" (2008-9), ספר 4, פרקים 12-15, וספר 3, פרק 21.

1. היסטוריות בודהיסטית

הבודהיזם צץ בצפון מזרח הודו בסביבות המאה ה-6 או ה-5 לפנה"ס. הוא, כמובן, לא צץ בוואקום תרבותי. להודו כבר הייתה תרבות דתית עשירה, המבוססת על הוודות והאופנישדות, שהולידו דתות אחרות, בעיקר ההינדית.

נראה כי עובדה היסטורית היא שהבודהיזם נוסד על ידי אדם בשם סידהרתא גאוטמה, אם כי היסטוריונים חלוקים בדעותיהם לגבי התאריכים המדויקים של חייו; רובם, בהודו ובמערב, מצביעים על כך שהוא חי בין השנים 483-563 לפנה"ס, אחרים, ביפן, מצביעים על 368-448 לפנה"ס.[145]

כך או כך, נראה סביר להניח שהבודהיזם החל בתורתו של אדם יחיד זה, ועם הזמן התרחב והתפתח. כמובן, אין זה נובע מכל זה שכל הסיפורים שהגיעו אלינו בנוגע אליו נכונים מבחינה היסטורית, וגם לא שכל ההצהרות שנעשו בשמו אכן נאמרו או משתמעו על ידו.[146]

מבחינה פילוסופית, משמעותית יותר היא השאלה האם טענתו של האיש הזה על "הארה ושחרור שלמים" נכונה או לא. אף היסטוריון לא יוכל לענות על שאלה זו. לא מן הנמנע שחוויה ואירוע מטאפיזיים כאלה אפשריים מבחינה אנושית, אך יהיה קשה להוכיח או להפריך זאת. מי שטוען למעמד "בודהה" כזה יכול להיות מובן

---

145 לפי האנציקלופדיה בריטניקה.

146 להלן דוגמה לאי-הדיוק בהעברת מידע על פי המסורת: דוגן כותב בנקודה מסוימת (עמוד 242): "עברו עשרים ומאתיים שנה מאז הפארי-נירוונה של הבודהה"; בהנחה שזו אינה טעות תרגום או טעות הקלדה, ובהתחשב בכך שטקסט זה נכתב בשנת 1246 לספירה, דוגן טעה בכ-500 שנה!

ומוצדק באמת רק על ידי אדם אחר בעל אותה זכות; וכל האחרים יכולים לקבל זאת רק באמונה, או לסרב לעשות זאת.

זה כמו כל עד - העד היה שם וראה ושמע את מה שהוא טוען; אבל אחרים, שלא נכחו, עדיין צריכים להחליט אם להאמין לדבריו או לא. עדותו תומכת אך אינה מוכיחה באופן סופי את ההשערה. עלינו לקחת בחשבון את האפשרויות שהוא הבין לא נכון או רימה את עצמו, או הגזים או שיקר כדי להרשים או לתמרן אחרים, או שדיווחים בנוגע אליו עוותו או הפכו לעיוותים. דברים אלה קורים, גם כיום; ובימים עברו, הגבול בין עובדה לבדיה היה אולי דק אף יותר.

למרות ההנחות המוקדמות הספקולטיביות, נראה הוגן מצדנו עדיין לכנות באופן קונבנציונלי את האיש הזה "בודהה" (כלומר, הנאור). במידה שתורת הבודהיזם תלויה באמונה באפשרויות מטאפיזיות מסוימות, יש להתייחס אליה כאל דת. אף על פי כן, היא כוללת כמה תובנות ודיונים פילוסופיים מאוד, ולכן ניתן להתייחס אליה גם כפילוסופיה.

מסורת פילוסופית זו רחבה ומגוונת מאוד, ונתונה לפרשנויות שונות מאוד. איני טוען שאני יודע יותר מחלק קטן מתחום מחקר זה, אך בכל זאת מרגיש מוצדק לשתף את הרהורי בנוגע למעט שאני כן יודע. ראשית, ניתן לראות זאת כתיעוד של הטמעה או דחייה הדרגתית של רעיונות בודהיסטיים על ידי אדם אחד. אך יתרה מכך, אני מרגיש צורך להגיב בזכות הכלים הלוגיים המקוריים והרחבים שאני משתמש בהם.

לעיתים ספגתי ביקורת על ביקורתי על הפילוסופיה של נגרג'ונה, באמצעות טיעונים שלא ייצגתי אותה במדויק. אבל תשובתי היא תמיד זו: למרות שאיני יכול להתחייב שהטיעונים שלי ישימים לחלוטין לפילוסופיה של נגרג'ונה כפי שהיא באמת, אני עומד מאחורי הטיעונים שלי בנוגע ליישום שלהם על הרעיונות שהצגתי תחת הכותרת 'הפילוסופיה של נגרג'ונה'. מנקודת מבט פילוסופית, הטיעונים שלי מעניינים ותקפים, גם אם מנקודת מבט היסטורית ייתכן שיישארו כמה סוגיות פתוחות. בכל מקרה, גם להיסטוריונים יש פרשנויות שונות.

פילוסופיה עוסקת ברעיונות, והשאלה מי בדיוק הציע אותם ומתי בדיוק אינה כה חשובה. פילוסוף (X) יכול לייצג, לנתח ולבקר רעיון, מבלי שיהיה צורך להיות מדויק לחלוטין לגבי האם ניסוח

הרעיון שלו זהה לחלוטין לניסוחו המקורי על ידי אדם היסטורי כלשהו (Y). כל עוד אנו מבינים שהרעיון כפי שהוא מיוצג כאן ועכשיו הוא הנבחן ונדון, התיאור שניתן הוא מכובד מבחינה פילוסופית. היסטוריונים עשויים לדון האם תיאורו של X תואם בדיוק את הרעיון הראשוני של Y, ובאיזו מידה הדיון של X רלוונטי לפילוסופיה של Y, אך זהו ויכוח היסטורי, לא פילוסופיה.

בנוגע לאמינותו של הבודהיזם, אנו עשויים לשאול שאלות גם מנקודת המבט הספציפית של היהדות (ושל הדתות הנגזרות ממנה: נצרות, אסלאם ונגזרותיהן בתורן). שאלה מכרעת תהיה: אם טענת הבודהיזם להארה ושחרור נכונה, כיצד ייתכן שפריצת דרך אנושית כה גדולה לרוחניות מעולם לא ניבאה או הוזכרה בתנ"ך היהודי ובספרים מאוחרים יותר? שאלה נוספת תהיה: אם הבודהה הגיע כל כך גבוה, כיצד ייתכן שהוא לא פגש או הזכיר את פגישתו עם אלוהים?

אלו הן כמובן שאלות עבור אלו שבוחרים לדבוק באמונות יהודיות (או נוצריות או מוסלמיות), שכן הבודהיסט פשוט יראה בכישלונן של המסורות היהודיות לצפות או להבחין בהישגיו של בודהה, או בכישלונו של בודהה להכיר באלוהים, כבעיה שלהם ולא שלו.

באופן אישי, אני מעדיף לשמור על ראש פתוח לשני הכיוונים, ולהדגיש את התורות החיוביות משני הצדדים, במקום להדגיש קונפליקטים בין מערב למזרח. זוהי עובדה היסטורית שחלקים שונים של האנושות התפתחו מבחינה רוחנית בדרכים שונות - וייתכן שזה בהחלט רצון האל. ההתפתחויות שלנו עדיין נמשכות, וייתכן שכולנו עוד נגיע להסכמה. בוודאי נוכל ללמוד ולהעשיר זה את זה, והשלב ההיסטורי הנוכחי של הגלובליזציה יכול להועיל לכולנו מבחינה רוחנית.

2. על עבודת אלילים בודהיסטית

אני מתנחם באמונתי שהבודהיזם אינו במקורו ובמהותו עבודת אלילים [147]לאחר קריאת כמה מהערותיו ההיסטוריות של מו סונג, כמו זו הבאה.

> "עבור הסתווירות, בודהה שאקיאמוני היה דמות היסטורית - מורה גדול אך לא אלוהות. המהאיניסטים, לעומת זאת, ראו בבודהה עיקרון טרנסצנדנטלי ולא סתם אינדיבידואל בעולם התופעות." (עמוד 19)

זה מאשר כי האלהה של מורה בשר ודם זה היא אירוע מאוחר בהיסטוריה הבודהיסטית - התרחשות כמה מאות שנים לאחר מכן. יש לציין ולהדגיש כי האלהה כזו הייתה בסתירה לוגית *למסר* המהותי של סידהרתא גאוטמה (מייסד הבודהיזם).

למה? משום שהמסר של מורה זה היה שהוא, *כבן אדם גרידא* , מסוגל להתעלות מעל הסמסרה (תחום הקארמה) ולהגיע לנירוונה (תחום החירות). אם יתברר שהאדם לכאורה הזה *לא היה למעשה אדם כלל, אלא "אל"* שמתכוון או נועד מראש להציל את האנושות, אזי ההדגמה המעשית של האפשרות לשחרור *בני אדם* מגלגל הלידה והמוות לא הייתה מתבצעת!

---

147 שימו לב שהשימוש שלי בכינוי זה אינו מכוון לזלזל בבודהיזם בכללותו או בבודהיסטים באופן כללי. דאגתי מ"עבודת אלילים" היא כמובן ביטוי לשורשיי וערכיי היהודיים (החל משתי הדיברות הראשונות). אני מודה בכנות שאני מוצא דפוסי התנהגות כאלה טיפשיים ומיותרים. אף על פי כן, יש לי גם כבוד והערצה גדולים לאמונות ולמנהגים הבודהיסטיים החיוניים יותר. כשאני קורא את הסיפורים או כתביהם של מורים בודהיסטים מהעבר, אני משוכנע מיד שהם נשמות גדולות, מוסריות עמוקות ובעלות הישגים רוחניים עמוקים. יתר על כן, התנגדותי לעבודת אלילים אינה מונעת ממני להעריך את הערך האמנותי של פסלים ומקדשים בודהיסטיים, שחלקם (בעיקר אנגקור) ביקרתי. אולי, אם כן, עלינו לומר שבודהיזם (כמו הנצרות) ראוי לכבוד *למרות* צורות העבודה האלילית (האלהת אנשים ופולחן המכוון לפסלים) שנקשרו אליו. אין ספק שיהודים, לפחות, צריכים תמיד להישאר ערניים ולהיזהר שלא להיגרר לשום דבר שמרמז על עבודת אלילים.

אם, כפי שתיארו אותו בודהיסטים מאוחרים יותר, הוא היה אל, אז מצבו הקיומי המהותי לא היה דומה לזה של אדם, וניתן בהחלט לטעון כי הישג זה לא ניתן לשחזור על ידי אנשים אחרים. כל הנקודה בסיפורו היא שבן אדם רגיל יכול, באמצעות תבונתו ומאמציו שלו, גם ללא פיקוחו של מורה מיומן [148], לפתח הבנה ולהתגבר על כל הסבל לנצח. לשנות את הסיפור הזה פירושו לפספס את הנקודה.

יש שיטענו, כמובן, שלמרות שלא התגלם כאל בלידה, הוא הפך ל"אלוהי" עם קבלת הבודהיזם, ויותר מכך בסוף חייו (כאשר נכנס *לפאריניבוונה*). עם זאת, תרחיש זה היה גם פרשנות מאוחרת יותר של האירועים, המונעת על ידי דתיות.

> "...עליית הדת הדתית במהאיאנה. ...בסביבות תחילת הספירה, בצפון-מערב הודו, תחת השפעות יווניות וים תיכוניות, פסלי בודהה פוסל לראשונה. בבודהיזם המוקדם, כמו בספרות האופנישדה בת זמנו, אנו מגלים שהרעיון של פולחן אישיות לא זכה ליחס שלילי. בהודו העתיקה, הערצת אדם קדוש לבשה צורה של סגידה למקדש זיכרון (סטופה) ולא של תמונה פיזית." (עמוד 91).

במקור, הבודהיזם לא היה דת של דבקות, אלא של מוסר ומדיטציה. הוא לא כלל פולחן לבודהה (כאל או מאוחר יותר כאל), או של ריבוי בודהות, אלא הליכה בעקבות דוגמתו (כחוקר רוחני ומורה מצליח). יתר על כן, הערצת פסלים (כצורה ספציפית של דבקות) המייצגים את הבודהה ודמויות אחרות בפנתיאון הבודהיסטי הייתה, כך נראה, תופעה נפרדת ומאוחרת יותר.

ייתכן, כפי שמרמז הציטוט לעיל, שעבודת אלילים לא הייתה דפוס התנהגות דתי יליד הודו, אלא דפוס שיובא מהמערב. אפשר היה להניח שעבודת אלילים הייתה הרגל תרבותי עתיק יותר בהודו

---

148 ראו את *הדמאפאדה*, פסוק 353: "אני בעצמי מצאתי את הדרך. את מי אקרא מורה?" המחבר (כלומר, כנראה, הבודהה) מוסיף: "את מי אלמד" - ומרמז שההישג הזה אינו משהו שניתן ללמד בפשטות, כמו מתמטיקה או אנגלית.

(לאור שכיחותה שם כיום), אך היסטוריונים כנראה [149]לא מצאו ראיות התומכות בהשערה כזו. עם זאת, נכון שבאזורים באסיה, צפונה ומזרחה יותר, ייתכן שהינדואיזם או צורות אחרות של עבודת אלילים קדמו להגעת הבודהיזם, ושהבודהיזם רק התאים להן.

בהקשר זה, עלינו כנראה להבחין בין התנועות הגיאוגרפיות של בודהיזם הת'רוואדה ובודהיזם המהאיאנה. בודהיזם המהאיאנה, שהיה בעצמו יחסית עובד אלילים מראשיתו, היה מתמזג ביתר קלות עם עבודת אלילים מקומית קיימת; בעוד שבודהיזם הת'רוואדה, אף על פי שהיה פחות עובד אלילים במקור, היה מעדיף להתחיל בסובלנות למנהגים המקומיים שנתקל בהם, על ידי התייחסותם כאחת החולשות האנושיות שהיה צריך להתמודד איתן כדי להשיג שחרור בהדרגה.

כאן, נוכל לצטט את סטיבן באצ'לור [150]בנוגע לטיבט במאה התשיעית, כדי להמחיש את התנועה וההסתגלות של הבודהיזם:

> "הצגת הבודהיזם על ידי פדמסמבהאווה באמצעות אלוהויות וכוחות טנטריים פגעה באוזני הטיבטים. את הפופולריות הנרחבת שלאחר מכן של תרגול טנטרי ניתן לייחס ככל הנראה לנטייה הרוחנית המולדת של הטיבטים להגיב ביתר קלות לאמיתות דתיות מגולמות ומגולמות. בדרך זו, תורת הבודהיזם התעוררה לחיים עבור הטיבטים וחדלה להיות רעיונות ודוקטרינות מופשטות בלבד." (עמוד 48).

לכל עם או תרבות, בתקופה נתונה בהיסטוריה, יש נטיות רוחניות ייחודיות. אלה יקבעו במידה מסוימת מה יקבלו כפרי יבוא, וכיצד יפרשו זאת, ומה יתעלמו או ידחו. ניתן להמחיש זאת גם בהתייחס לטיבט. כך, כותב באצ'לור:

---

149 לפי דבריו של מו סונג. שימו לב שבספר " *אי-לוגיקה בודהיסטית*" , פרק 10, הנחתי שפולחן הפסלים בהודו קדם להופעת הבודהיזם. בכל מקרה, עבודת אלילים היא מושג רחב שאינו מוגבל לפולחן פסלים. היא כוללת את כל צורות הפולחן הפוליתאיסטי, ואפילו את הרעיון של התגלמות של אל ייחודי. במובן זה, לפחות, התרבות הדתית של הודו (כלומר, הוודיזם) שקדמה לבודהיזם הייתה בהחלט עבודת אלילים.

150 בהקדמה שלו.

"נראה שהטיבטים לא הושפעו כלל מתורתן של... שתי המסורות הדוקטרינליות הגדולות שפרחו מעבר לגבול בסין. הם גם לא היו מודעים למסורת הפרשנית... שרווחה בבתי הספר של תרוואדה בסרי לנקה ובדרום מזרח אסיה. עם זאת, הדוגמה הבולטת ביותר להתנגדותם של הטיבטים לצורות אחרות של בודהיזם נמצאת בתגובתם לניסיון להכניס את אסכולת הצ'אן (זן) מסין במהלך המאה השמינית." (עמוד 64).

לביקורת הנ"ל על המהאיאנה יש אולי יוצא מן הכלל במקרה של צ'אן (זן) בודהיזם. למרות שבמרכזי המדיטציה הזן המודרניים שראיתי כולם הציגו פסלים של בודהה, הפילוסופיה של הזן היא במהותה לא דתית או אפילו אנטי-דתית. ניתן לאשר זאת טקסטואלי, למשל על ידי הקטע הבא מדרשת *זרם הדם* המיוחסת באופן מסורתי לבודהידהרמה [151]:

"אבל אנשים שולל אינם מבינים שתודעתם היא הבודהה. הם ממשיכים לחפש בחוץ. הם אף פעם לא מפסיקים לקרוא לבודהות או לסגוד לבודהות... אל תתמכרו לאשליות כאלה... אפילו אם בודהה או בודהיסטווה יופיעו פתאום לפניכם, אין צורך ביראת כבוד. תודעתנו זו ריקה ואינה מכילה צורה כזו... מדוע לסגוד לאשליות שנולדו מהתודעה? אלה שסוגדים אינם יודעים, ואלה שיודעים אינם סוגדים." (עמ' 25, 27).

קטע זה מסביר בבירור כי היצמדות לחזיונות דתיים, ועל אחת כמה וכמה לייצוגים, מנוגדת לאמונה הבודהיסטית המרכזית. בדרשת *הפריצה* , בתשובה לשאלה האם "יציקת פסלים" ופרקטיקות

---

151 המייסד ההודי הידוע של בודהיזם הצ'אן בסין (*בסביבות* 490-528 לספירה). חוקרים מודרניים מסוימים מייחסים דרשה זו לנזירים מאוחרים יותר, אולי "מאסכולת הזן אוקסהד, אשר פרחה במאות השביעית והשמינית", על פי רד פיין, המתרגם, אם כי הוא מקבל את הייחוס המסורתי (ראה הקדמה שלו).

חיצוניות אחרות הנלמדות לכאורה בסוטרות מסוימות הן בעלות תועלת כלשהי להשגת הארה, מורה הזן עונה שאלו הן בסך הכל "מטאפורות"; הוא מסביר:

> "צורתו הנשגבת של הטאתאגטה אינה יכולה להיות מיוצגת על ידי מתכת. אלו המחפשים הארה רואים בגופם את הכבשן, את הדהרמה כאש, את החוכמה כאומנות, ואת שלוש קבוצות המצוות ושש הפרמיטות כתבנית. הם מריחים ומעדנים את טבע הבודהה האמיתי שבתוכם ויוצקים אותו לתבנית שנוצרה על ידי כללי המשמעת. הם פועלים בהתאם מושלמת לתורתו של הבודהה, ויוצרים באופן טבעי דמות מושלמת." (עמ' 96-95).

שימו לב היטב לביטוי "בתוך עצמם". שוב ושוב, הוא מתעקש על המיותרות וחוסר התועלת של כל עבודה ומעשים חיצוניים כאלה; מהות הדרך היא עבודה על עצמך, מבפנים.

אפילו כיום, נראה כי חלק מהבודהיסטים, לפחות חלק ממורי הזן, נמנעים מעבודת אלילים. שימו לב למשל להצהרתו של שונריו סוזוקי:

> "בתרגול שלנו אין לנו... מושא מיוחד לפולחן... ג'ושו, מורה זן סיני גדול, אמר, 'בודהה מחימר לא יכול לחצות מים; בודהה מברונזה לא יכול לעבור דרך כבשן; בודהה מעץ לא יכול לעבור דרך אש'." (עמוד 75)

3. משיחיות בודהיסטית

מו סונג כותב גם:

> "סביר להניח שהרעיון של בודהות מהעבר התקבל אפילו בימי חייו של שאקיאמוני... עד המאה הראשונה לספירה... נראה שהרעיון של בודהות מהעבר והעתיד היה מבוסס היטב. אנו יכולים רק לשער איזו השפעה הפעילה

מושג מושיע העולם העתידי (*סאיוסאנט*), מהדת הזורואסטרית הפרסית, על התפתחויות אלה." (עמוד 55).

בנוגע לרעיון של מושיע עולם, כלומר הרעיון המשיחי, לא הייתי מסכים שזה כנראה היה מיובא. זה מהותי לבודהיזם, במובן של נתון ראשוני, שבודהה שאקיאמוני [152], על ידי מציאת דרכו שלו להגשמה (בהנחה שעשה זאת), ולאחר מכן הטפת דרך זו לאחרים, פרץ את הדרך עבור כל האנושות והראה להם דרך לישועה. מעצם הגדרתו, הישג זה (אם אכן התרחש) הוא יוצא דופן ובעל משמעות אוניברסלית.

הסיפור מספר שהוא היה יכול להסתפק בבריחה אישית שלו מסמסרה; אך מתוך חמלה (*קארונה*) כלפי יצורים חיים אחרים, הוא בחר לדחות את עזיבתו הסופית (*פאריניררוונה*) כדי לעזור להם תחילה. לכן, אנו יכולים לראות בו אדם לא אנוכי, כזה שרוצה להציל אחרים, ולהודות שבודהיזם מראשיתו היו מניעים סוטריולוגיים שאפתניים.

אין פירוש הדבר שפריצת הדרך של שאקיאמוני הייתה בהכרח ייחודית. אין סיבה הגיונית לשלול את האפשרות שהיו בודהות בעבר לפני זה או שיהיו בודהות עתידיות אחרי זה. להיפך, בהינתן שהישגו של שאקיאמוני היה "טבעי" (במובן רחב, תוך מתן אפשרות להתעלות מעל הטבע האימננטי, כלומר, של זהות פיזית ומנטלית), היינו מצפים שבודהות בעבר ובעתיד יהיו אפשריים וסבירים.

ייתכן ששאקיאמוני היה הראשון, או שאולי היו אחרים לפניו שקיומם ותורתם האפשרית לא הותירו עקבות היסטוריים. באשר לבודהות עתידיים, עצם העובדה ששאקיאמוני לימד מרמזת שהוא חשב שאחרים יכולים גם הם להגיע לתהילה של בודהיזם.

מנקודת מבט זו, האידיאל המהאיאנה של הבודהיסטווה נראה כהתפתחות טבעית לחלוטין. באלטרואיזם שלו, בכך שדחה *את פאריניררוונה שלו* כדי ללמד, הבודהה נתן דוגמה לתרגול זה. עם זאת, עם הזמן, אידיאל הבודהיסטווה אולי נלקח לקיצוניות. כפי שמציין מו סואנג:

---

152 פירוש שם זה הוא פשוט "החכם משאקיה", בהתייחסו למקום מוצאו.

"הבודהיסטווה נחשב כמגלם לא רק רוח של חמלה אלא גם רוח של סבל מרצון. לעיתים, נחישותו של הבודהיסטווה באה לידי ביטוי כמעט במונחים נוצריים. ייתכן שהרעיון של המושיע הסובל התקיים בצורה כלשהי במזרח התיכון לפני שהנצרות צמחה, אך הוא לא הופיע בבודהיזם עד לאחר התקופה הנוצרית. הבודהיסטווה הסובל דומה כל כך לתפיסה הנוצרית של אלוהים בדמותו של ישו שנתן את חייו למען אחרים, עד כי איננו יכולים לפסול את האפשרות שהבודהיזם שאל דוקטרינה זו מהנצרות, שהייתה נמרצת בפרס מהמאה השלישית לספירה ואילך." (עמוד 55).[153]

לדעתי, יש מעט מאוד בתורת הבודהיזם המקורית שמצדיק התפתחות מסוימת זו. למרות ששאקיאמוני נתן את הדוגמה של אלטרואיזם, הוא לא לקח אותה לקיצוניות של הקרבה אישית, כלומר של סבל רב למען אחרים. ניתן אף לתפוס רעיון זה כמנוגד לבודהיזם המקורי, שבסופו של דבר נועד להיות דרך להסרת סבל ולהימנעות ממנו. תורתו הייתה חיובית, נועדה להפוך אנשים לבריאים ומאושרים, ולא לגרום להם קשיים. הבודהה נשאר שלו כל חייו, על פי דיווחים.

אולי כדאי להבחין כאן בין שתי דרכים לסבל עבור אחרים. אדם המעוניין לעזור לאחרים עשוי לקבל את הסבל באופן מקרי או מקרי במרדף זה. הסבל הכרוך בכך אינו *כשלעצמו* האמצעי להשגת המטרה המועילה, אלא רק תופעת לוואי מצערת. לדוגמה, גיבור מלחמה יוצא ראשון לקרב, בתקווה לפנות את הדרך לחבריו; הוא יודע שהוא עלול להיהרג או להיפצע, אך זו אינה כוונתו; להיפך,

---

153 השילוש הנוצרי הוא דוקטרינה נוספת שיש לה מקבילה קרובה מאוד בבודהיזם, דהיינו הטריקאיה *(* שלושת גופי הבודהה). הדמיון בין "אב, רוח קודש ובן" (מוזכר במתי כ"ח:19, קורינתים ב' י"ג:14) לבין " *דהרמקאיה* , *סמבוגהקאיה* ונירמנקאיה " (ראה מו סונג, עמ' 90-89) בולט, אם כי אין ספק שניתן להצביע על כמה הבדלים. גם כאן, האם הייתה השפעה לכאן או לכאן , או שזו תגובה דומה של האינטלקט האנושי לאותה בעיית איחוד, היא שאלה שנויה במחלוקת. ליהדות, מצידה, אין דרך חזרה לתפיסה טריניטרית של אלוהים.

ככל שהוא יעבור את זה ללא פגע, כך ייטב (כי אז הוא יוכל להמשיך להילחם).

באופן פרוזאי יותר, אפשר לשאת שקית קניות של אישה זקנה כדי למנוע ממנה לסבול מכאבי שרירים. האידיאל הנוצרי אינו זה - אלא של "לקיחת סבלם של אחרים". משמעות הדבר היא לא רק להקל על נטלם של אחרים (הגורם להם סבל), אלא לחוות את סבלם במקומם. ישוע על הצלב מתואר כסובל *במקומם של* חוטאים, כך שהם לא צריכים לשלם את המחיר על חטאיהם. זהו מושג ייחודי של אלטרואיזם, שאני בספק אם הוא נועד במקור בבודהיזם.

איני רואה כיצד סבל כשלעצמו יכול להיות בעל תועלת כלשהי למישהו. כדי לשחרר מישהו אחר מסבל, יש לנטרל את הגורמים לסבל זה. התערבות כזו עלולה לגרום מדי פעם לסבל לעצמו - וקל להעריך את המעלה, הערך והיופי של מעשים "חסרי אנוכיות" כאלה. אם אדם מבין את היחסיות והארעיות של העולם הזה, אינו חושש מהקרבה אישית כזו. אך לא הסבל של האדם הוא שמקל על האדם שעוזר לו, אלא הפעולה האפקטיבית שלו. תפקידו של הבודהיסטווה אינו לסבול, אלא להיות אפקטיבי [154].

4. הטמעת הבודהיזם

הגירת הבודהיזם למערב צפויה לייצר משהו חדש במובנים רבים. שונריו סוזוקי [155]הודה בכך כשאמר לתלמידיו: "כאן באמריקה איננו יכולים להגדיר זן בודהיסטים באותו אופן שאנו מגדירים ביפן... אתם בדרך לגלות דרך חיים הולמת."

זו לא תהיה תופעה ייחודית לבודהיזם, אלא נוגעת לכל דת או מוצר תרבותי. אנו יכולים לראות, למשל, את תנועת הנצרות לאפריקה, דרום אמריקה ואסיה. בכל מקרה, ישנם הבדלים ניכרים מהמקור האירופי. ואכן, אפילו בקרב אירופאים (וצפון אמריקאים), לנצרות יש מגוון ביטויים. אותו הדבר חל על הבודהיזם באסיה, וניתן לצפות שהוא יחול על הבודהיזם בצפון אמריקה ובאירופה.

---

154 סבל בעת עזרה לאחרים אינו בהכרח הוכחה לטוב לב יוצא דופן; לעתים קרובות זהו רק סימן לחוסר יכולת. לפעמים נלקחים סיכונים שעלולים לגרום לכאב אישי, נזק או הרס, אך זה בדרך כלל נובע מחוסר מיומנות. טרגדיה בדרך כלל מעידה על חולשה וכישלון כלשהם.

155 עמ' 133.

כיצד נדד הבודהיזם מערבה? ראשית, אירופאים באו במגע עם הבודהיזם (ועם דתות מזרחיות אחרות) באסיה. חלקם שם גילו את סקרנותם ונכונותם ללמוד, ובסופו של דבר הביאו לאירופה כמה תורות, מנהגים וטקסטים שבעל פה. הם נתנו הרצאות, וכתבו מאמרים וספרים, והעבירו רעיונות בודהיסטיים. מסמכים תורגמו, בצורה מצפונית ככל האפשר, הן על ידי מערביים והן על ידי מזרחים. בסופו של דבר, כמה מזרחים הגיעו לאירופה ולצפון אמריקה כדי ללמד באופן אישי.

תרגום בלתי אפשרי ללא פרשנות כלשהי. כל מורה נושא עמו חלק גדול מהמסורת, אך גם חלק קטן מפרשנות אישית. בהכרח, כאשר דת או מוצר תרבותי כלשהו מגיע לאזור או מדינה חדשים, הוא חייב להתערבב במידה מסוימת עם התרבות המקומית, וכתוצאה מכך נוצר וריאציה חדשה על הנושא [156]. טהור ככל שיהיו הנמענים, חזונם אינו יכול שלא להיות מושפע במידה מסוימת מהמקורות התרבותיים שלהם. זה נכון לגבי עמים - וזה נכון לגבי יחידים.

יש אנשים שבוחרים מה שמוצא חן בעיניהם, בעוד שאחרים מנסים ללכת עד הסוף ולהיות אורתודוקסים. אבל מה שלא יהיה המראה החיצוני מרמז, מה שקורה בתוך כל אדם הוא תהליך נפוץ של הטמעה של רעיונות חדשים. כל אדם צריך לעכל את התפיסה החדשה בהתאם לפרמטרים הפסיכולוגיים והאינטלקטואליים האישיים שלו. במקרים מסוימים, מתרחשת דחייה כלשהי במוקדם או במאוחר; במקרים מסוימים, האדם מוצא את צרכיו מסופקים במידה רבה.

לפיכך, ניתן להתייחס לכתיבתי שלי על הבודהיזם כתיאור של תגובותיי האישיות, כפילוסוף מערבי ויהודי, ובמיוחד כבלוגיקן, לגל הרעיונות המתקרב הזה, במקום ובזמן מסוימים. איני עומד מרוחק על כן כלשהו. איני טוען לעליונות או ידיעת-כל, אלא פשוט משתף את מחשבותיי - בכנות מעריך, מבקר, משבח, דוחה, מסתגל ומבלבל כפי שנראה לי מתאים. איני אוהב שיטעו אותי או יפחדו, ואני מנסה לא לקחת שום דבר כמובן מאליו; אך אני שומר על ראש פתוח ונכונות צנועה ללמוד.

בוודאי שלמדתי הרבה עם הזמן, ולעתים קרובות הופתעתי ונהניתי לטובה. אני תמיד אסיר תודה על כל ידע, חוכמה או מעלה

---

[156] דוגמה מעניינת, בשל האקלקטיות הגלויה והקיצונית שלה, היא דת הצאו דאי בווייטנאם.

שמועברת אליי. בוודאי, לבודהיזם - ולמזרח בכלל - יש הרבה מה ללמד אותנו. עם זאת, איני מאמין שהוא יודע-כל וחסין מפני משוב ותיקון. אני מאמין שהמפגש הפילוסופי והרוחני של מזרח ומערב יכול להועיל לשני הצדדים; זה לא רחוב חד-סטרי, בשני הכיוונים. עם בגרות, נוכל לפתח יחד הבנה וכיוון משותפים.

5. היגיון ורוחניות

ביהדות, הרבנים נוהגים במודע באי-סתירה (וחוקים אחרים של המחשבה) ברוב דיוניהם; אך במקרים מסוימים, הם נוטשים מעלה זו.

לדוגמה, לעתים קרובות קורה שפרשנים בעלי סמכות שווה מפרשים שונים את אותו טקסט; אף על פי כן, שתי עמדותיהם נתמכות כמסורתיות ונכונות, כדי למנוע כל רמיזה שרב חשוב כלשהו עשוי לטעות אי פעם. במקרים כאלה, ההיגיון שניתן הוא שהנקודות המבט השונות, ואף הסותרות, יחד מעמיקות ומעשירות את ההבנה הכוללת של אותו טקסט. בהקשרים שאינם משפטיים (*הגדה*), אין צורך דחוף להחליט כך או אחרת; בעוד שבהקשרים משפטיים (*הלכה*), החלטה מתקבלת לעתים קרובות ברוב [157].

כמו כן, כפי שהראיתי בספרי *"לוגיקה יהודית"* , חלק מהעקרונות ההרמנויטיים המשמשים בתלמוד אינם תואמים את הלוגיקה הסילוגיסטית; חלקם מניבים מסקנה *שאינה רציפה* , וחלקם אף סתירה. במקרים כאלה, האבסורד מתרחש ברמה הפורמלית, בתוך קו חשיבה יחיד (ולא ביחס לגישות סותרות); אך המסקנה מתקבלת לעתים קרובות כחוק בכל מקרה, משום שצורת ההיגיון (השגויה) נחשבת מסורתית וניתנת מאלוקים.

עם זאת, מעניין לציין בהקשר זה כי קיים דין תלמודי [158]על שני אנשים המוצאים טלית ומביאים אותה יחד לבית הדין הרבני, ושניהם טוענים שהיא רכושם (על בסיס מוצא-שומר); אנשים אלה אינם רשאים להישבע שניהם שמצאו אותה ראשונים, שכן שבועות

---

157 אם כי במקרים מסוימים, מאות שנים מאוחר יותר, קבוצות מפוזרות של יהודים עשויות לאמץ פרשנויות שונות לאותה החלטה.

158 לצערי איני יכול למצוא את ההתייחסות המדויקת למשנה כרגע, אך שמעתי עליה דיון של שני רבנים.

אלו יהיו סותרות וזה יהפוך אחד מהם לפחות לשימוש שווא בשם ה' (חטא חמור).

הלכה יהודית זו מראה כי הרבנים נאלצים בסופו של דבר להודות בחוק הלוגי של אי-הסתירה כמחייב, כלומר כמעיד על מציאות אובייקטיבית.

באופן דומה, בבודהיזם, ישנם מורים רבים המתעקשים על החשיבות של שמירה על רגליים יציבות על הקרקע גם כאשר הראש מורם בשמיים. הם מלמדים שאין להתעלם או להכחיש את החוק הקארמי [159]- כלומר, אין להתנהג כאילו אין חוקי טבע בעולם הזה והכל מותר. התנהגות חסרת אחריות היא טיפשית ולעתים פלילית. הייתי כולל תחת כותרת זו את ההיצמדות לחוקי המחשבה; שכן ללא המודעות, ההרמוניה והבהירות שהם מצווים, כבוד בריא לסיבתיות לא יהיה אפשרי.

חשוב, בצומת זה בהיסטוריה של הפילוסופיה, שאנשים יבינו את הסכנה הטמונה בהכחשת כל חוקי המחשבה, או חלקם. עקב הזרימה הנוכחית של פילוסופיות מזרחיות, ובפרט של הבודהיזם, ישנם פילוסופים ולוגיקאים פוטנציאליים שמתפתים (אולי עקב קריאות שטחיות) לנקוט בעמדות פרובוקטיביות כאלה, להיראות אופנתיות וחדשניות. אך בעודי צופה שהפילוסופיה המערבית תועשר רבות מזרימה זו, אני מזהיר מפני כניעה מוחלטת של הרציונליות שלנו, שיכולה להיות לה רק השלכות הרסניות על האנושות.

לוגיקה היא אחת מתכונותיו הגדולות של האדם, הישג אבולוציוני. אבל זה נכון: לוגיקה לבדה, ללא מדיטציה, מוסר וערכים אנושיים אחרים, אינה יכולה להוציא את המיטב מהאדם. כשלוקחים אותה לבדה, היא יכולה, ולפעמים אכן מובילה, אנשים לדעות צרות אופקים וסטרילית, ולאישיות יבשה. אבל בסופו של דבר, אנשים מסוג זה פשוט עניים ברוחם - מצבם אינו אשמת הלוגיקה כשלעצמה. למעשה, הם מבינים לא נכון את הלוגיקה; יש להם השקפה שגויה עליה - בדרך כלל השקפה דדוקטיבית יתר על המידה, השקפה לא אינדוקטיבית מספיק.

---

159 אני נותן לכם לדוגמה את דוגן, אשר מצטט את באייז'אנג ("אל תתעלמו מסיבה ותוצאה"), נגרג'ונה ("אל תכחישו סיבה ותוצאה בתחום הגשמי הזה... בתחום הפרקטיקה"), יונגג'יה ("הבנה שטחית של ריקנות מתעלמת מסיבות ותוצאה") ואחרים, מגנה את "אלה המכחישים סיבה ותוצאה" (עמ' 9-263).

החולות הנוכחיות של החברה שלנו אינן נובעות מעודף היגיון. במקום זאת, החברה שלנו מאופיינת יותר ויותר בחוסר היגיון. כלי תקשורת, פוליטיקאים ומחנכים רבים מעוותים את האמת כרצונם, ואנשים נותנים לעצמם להיות מוטעים משום שחסרה להם היכולת הלוגית או האימון הנדרש כדי לראות מבעד לשקרים ולמניפולציות. רציונליות אינה פירושה להיות אובייקטיבי, נוקשה או סגור, כפי שמתיימרים מתנגדיה - פירושה, להיפך, להתאמץ להשיג או לשמר בריאות רוחנית. ויתור על התבונה פירושו להזמין מחלות נפש והתפוררות חברתית. אם לוקחים אותה לקיצוניות, חוסר היגיון יהיה נוסחה בטוחה לשיגעון ולכאוס חברתי.

תשובתו של אריסטו לאי-רציונליות הייתה למעשה לאמן ולשפר את ההיגיון שלנו. אני לא חושב שזהו הפתרון היחיד והשלם למצב האנושי - אבל הוא בהחלט *חלק* מהפתרון המורכב. לוגיקה היא רק כלי, שכמו כל כלי יכול להיות חסר שימוש, חסר שימוש, מנוצל לרעה או מנוצל לרעה. לוגיקה יכולה רק לייצר דעה, אבל כפי שאמרתי קודם, היא עוזרת לייצר את הדעה הטובה ביותר האפשרית בהקשר של הידע הזמין בכל זמן ומקום נתון. זה לא קסם - רק עבודה קשה, הדורשת לימוד רב.

לעיתים מתבלבלים בטעות בין רציונליזם ל'מדעיות', מצב תודעה נוקשה ומערכת אמונות צרה המובילים את האנושות למבוי סתום רוחני של חומרנות וחוסר מוסר. על סמך הנחה שגויה זו, יש אנשים שרוצים להיפטר מהרציונליזם; הם מדמיינים אותו כמכשול לצמיחה רוחנית. להיפך, רציונליות היא בריאות נפשית ושיווי משקל. זוהי הסירוב להטעות את עצמם על ידי רדיפות חושניות - או פנטזיות רוחניות. זוהי שמירה על צלולות ופתיחות בכל עת.

יש להדגיש כאן את הגישה ה"מדעית", במובן הטוב ביותר של המונח. ראשית, אין לטעון כנתונים גולמיים יותר ממה שחווית בפועל בעצמך. טענות על הארה, המובנות אינטלקטואלית על ידי בודהה או אנשים אחרים, אינן שוות ערך לחוויית אירוע לכאורה זה בעצמך; יש לקבל נתונים שמועות כאלה תמיד עם "גרגר מלח" בריא. אין לבלבל בין אמונה למדע; אמונות רבות עשויות להיות עקביות עם מדע אכן נלקחות כאמונה, אך יש להודות בהן כערכי אמונה.

שימו לב היטב שאין פירוש הדבר שעלינו להיאחז לנצח במראית עין שטחית כאמת היחידה והסופית. ייתכן בהחלט שישנה רמה "נומנלית" של מציאות מעבר לחוויה הרגילה שלנו ולמסקנות

הרציונליות שאנו מסיקים בדרך כלל מחוויה כזו. אף על פי כן, אנו מחויבים מבחינה לוגית להתייחס ברצינות לחוויה ולהיגיון הנוכחיים שלנו, עד שאנו באים במגע אישי עם מה שכביכול נמצא מעבר לכך. אלו מאיתנו שלא השיגו את הנומנלית עשויים להיות "בורים" ביסודם (כפי שאומר הבודהיזם), אך נהיה טיפשים אם נכחיש את החוויה וההיגיון הנוכחיים שלנו לפני השגה אישית כזו.

חוכמה היא חיפוש מתמשך וצנוע. טעות שרבים מהפילוסופים והמיסטיקנים עושים היא להשתוקק לתשובה מיידית ובלתי ניתנת לערעור לכל השאלות האפשריות. הם אינם יכולים לקבל את הכשל האנושי ואת הצורך להסתפק בה, על ידי התקרבות לאורך זמן לאמת. אני מציע שגם בהבנה הסופית אנו מחויבים להעריך את החוויה שלנו ולהחליט מהי.

הגישה הפנומנולוגית והלוגיקה האינדוקטיבית הן אפוא שיטה צנועה ובלתי מתיימרת. הדבר החשוב הוא להישאר צלול בכל עת, ולא להיסחף למראה החיצוני, או גרוע מכך, לפנטזיות. גם אם חווה אדם חוויות מדיטציה מרשימות מסוימות, אסור לו לאבד קשר עם שאר החוויה שלו, אלא בבוא העת להעריך בקפידה את התובנות שלו בהקשר רחב יותר. הלוגיקה אינה מכשול לאמת, אלא הדרך הטובה ביותר שיש לנו כדי להבטיח שלא נסטה בטיפשות מהמציאות. רציונליות היא חוכמה.

16. דוקטרינת חמשת הסקאנדות

מאמר זה, שנלקח מספר שטרם פורסם, פורסם לראשונה בשנת 2016 כתצוגה מקדימה בבלוג של המחבר. כאן, חלקים 2-1.

במאמר זה, אגיב באופן ביקורתי על דוקטרינת "חמשת הסקאנדות" הבודהיסטית. דוקטרינה זו מיוחסת לבודהה עצמו ונחשבת לאמונה מרכזית בבודהיזם [160]. עם זאת, לדעתי הצנועה, לאור מגבלותיה האינטלקטואליות הברורות, אין להעניק לדוקטרינה זו מעמד כה גבוה. לבודהיזם ולמייסדו יש רעיונות אינטליגנטיים הרבה יותר להציע לעולם. בהתחשב בכך, אין לראות בביקורת הנוכחית על דוקטרינת חמשת הסקאנדות ביקורת כללית על הבודהיזם או על מייסדו.

למרות שהן מופיעות לעתים קרובות בספרות, חמש הסקנדה כמעט ולא מוגדרות ומוסברות בבירור. המילה הסנסקריטית *סקנדה* (בפאלית: *khanda*) פירושה "מצטבר" - וככל הנראה מתייחסת לאבן בניין, של הנפש או אולי של העולם. בסנסקריט, חמש הסקנדה המפורטות הן: *רופה, ודנה, סמג'נה, סמסקרה, ויג'נאנה* (בפאלית: *רופה, ודנה, סאנה, סנקהרה, וינאנה*). בעשרות הטקסטים האנגליים שקראתי במהלך השנים, ראיתי מונחים אלה מתורגמים בדרכים שונות, ולמעט יוצאים מן הכלל נדירים, בקושי מוסברים. לא מובהר האם מונחים אלה הם במהותם פנומנולוגיים, פסיכולוגיים, מטאפיזיים, אונטולוגיים או אפיסטמולוגיים. כאשר מוצעות פרשנויות, הן שונות במידה ניכרת מטקסט אחד למשנהו. אף על פי כן, בהיותה דוקטרינה חשובה בבודהיזם, ראוי לנתח ולהעריך אותה.

---

160 לפי ערך ויקיפדיה בנושא זה, הנזיר הבודהיסטי האמריקאי ת'ניסארו, בספרו " *חופן עלים*" , כרך 2, מהדורה שנייה 2006, עמ' 309, טוען כי הבודהה "מעולם לא הגדיר 'אדם' במונחים של המצרפים" וכי דוקטרינה זו אינה פאן-בודהיסטית. לדעתי, אם הוא אמר זאת (לא ראיתי זאת במו עיניי), ייתכן שהוא צודק.

1. הקריאה הפנומנולוגית שלי

לפני שאלמד את הפרשנויות הנורמטיביות למונחים אלה, הרשו לי להציג את הפרשנויות הראשוניות שלי, גם אם אני מודה שהן אינן מדויקות במידה רבה מבחינה היסטורית. כך, הקורא ידע מאיפה אני מגיע, ויוכל לעקוב טוב יותר אחר חשיבתי. כשנתקלתי לראשונה בחמשת הסקנדה בספרים בודהיסטיים, ראיתי אותן כמעין *פנומנולוגיה* , כלומר רשימה של הקטגוריות השונות של הוויה או הופעה, כזו המציעה תיאוריה אונטולוגית ואפיסטמולוגית במידה שהרשימה מבחינה ומקשרת בין הקטגוריות בדרכים מסוימות. שקלו את הקריאה הבאה:

- *רופה* , המתורגמת בדרך כלל כ"צורה", יכולה להתפרש כמתייחס לעולם *החיצוני והחומרי לכאורה* , המכיל את התופעות בכל הצורות והגדלים בתנועה שאנו עדים להן דרך חושינו, חושי הראייה, השמיעה, הריח, הטעם והמגע. שדה חוויה זה הוא מכריע מבחינה כמותית, ותופס את רוב קיומנו, אך כמובן אינו הסיפור כולו, לא את כל עולמנו.
- *ודנה* , המתורגמת בדרך כלל כ"תחושה או תחושה", יכולה להתפרש כמתייחסת באופן ספציפי יותר *לתופעות שאנו חווים בתוך גופנו האישי* . במובן מסוים, אלו הן חלק מהעולם החיצוני והחומרי, שכן גופנו הוא לכאורה חלק ממנו; אך במובן אחר, הן קרובות יותר לבית (כלומר פנימיות יותר) ופחות חומריות (כלומר מכילות תופעות שונות באופן משמעותי מאלה שאנו חווים רחוק יותר). בהקשר זה, תחושות המגע שלנו בגופים שמעבר לגופנו הן רגשות, כמו גם כל שלל התחושות הפיזיות שאנו חווים בתוך גופנו, כגון רגשות מיניים (תשוקה, סיפוק), תחושות עיכול (רעב, צמא, שובע, כאבי בטן, תחושות בעת מתן שתן או עשיית צרכים וכו'), ותחושות באיברים פנימיים אחרים (כאבי ראש, פעימות לב, צרבת, התכווצויות שרירים, כאבי עצבים וכו'). כאן ייכללו גם תגובות רגשיות הנחוות בתוך הגוף, כגון אהבה (רפרוף או חום באזור הלב), פחד (רפרוף או חום באזור הבטן) וכו'. בקיצור, כל ההנאות והכאבים שאנו עשויים להיות נתונים אליהם בתוך גופנו, בין אם הם נובעים מסיבות פיזיות או נפשיות. כמו כן, תחת כותרת זו ייכללו תחושות הרצון שלנו (פעולות רצון), כלומר התחושה שיש לנו שאנו מזיזים את חלקי גופנו ואת כל גופנו במרחב; ולכן גם תחושות הרצון שלנו (רצונות מוקדמים,

עמדות, כוונות). עם זאת, שימו לב כי בעוד שלרצונות וכוונות עשויים להיות היבטים פנומנליים, הם במידה רבה לא פנומנליים; כלומר, הם אינטואיטיביים ולא נתפסים.

- *סמסקרה* , המתורגם בדרך כלל כ"תצורות נפשיות", ולפעמים כ"דחפים לרצון", יכול להתפרש כמתייחס *לתופעות הפנימיות שאנו חווים באמצעות יכולות הזיכרון והדמיון שלנו* (האחרון הוא מניפולציה רצונית או לא רצונית של פריטי זיכרון כדי לייצר תמונות, צלילים וכו' חדשים). זה כולל את תמונות ההדמיות, את צלילי המחשבות המילוליות, חלומות (במהלך השינה) והזיות (האחרונים הם השלכות חזקות יותר, ככל הנראה אל המרחב בו שוכן החומר, של דמיונות). תופעות אלו דומות לאלו הנחוות כחיצוניות וחומריות, בכך שיש להן גם צורה, צבע, צליל וכו', אך הן נחוות כשונות באופן מהותי, של "חומר" שונה, עד כדי כך שאנו נותנים להן שם שונה (הן מאופיינות כנפשיות, בניגוד לחומריות), גם אם אנו מתייחסים לתופעות הנפשיות, או הפנטזמות, כנגזרות של החומריות (דרך זיכרון חוויות). תופעות נפשיות כאלה יכולות כמובן להתנות (לגרום או להשפיע באופן שונה) על פעולות גלויות יותר לאחר מכן.
- *סמג'נה* , המתורגמת בדרך כלל כ'תפיסה', אך לעתים קרובות כ'אפרספציה', 'קונספציה' או 'קוגניציה', יכולה להתפרש כמתייחס *לאובייקטים השונים של הקוגניציה שלנו* , כלומר כל מה שאנו חשים באופן אינטואיטיבי (קונקרטיים לא-פנומנליים), כל מה שאנו תופסים לכאורה דרך החושים הפיזיים או נפשית דרך זיכרון ודמיון (קונקרטיים פנומנליים), וכל ההפשטות והתיאוריות (המבוססות על הפריטים הקודמים) שאנו בונים באמצעות תובנה והיגיון מושגי (כולל שלילה, דמיון, אי-דמיון וכו'). לפיכך, *סמג'נה* תכלול את הרשמים הלא-פנומנליים שלנו (אפרספציות), את החוויות הפנומנליות שלנו (תפיסות), ואת המושגים והמחשבות (קונספציות) הנובעים מהקודמים, שדרכם אנו זוכים, לא רק לחוות דברים, אלא גם לסדר ולקשר ביניהם, וכך להבין אותם (או להתבלבל על ידם) בדרגות שונות. לכן, שימו לב היטב, *סמג'נה* מתמקדת באובייקטים בהקשר של היותם מוכרים, כלומר כתוכן של קוגניציה (ולא כאובייקטים בנפרד מקוגניציה).

- *ויג'נאנה* , המתורגמת בדרך כלל כ"תודעה", יכולה להתפרש כמתייחס *לעובדה של קוגניציה* , ההכרה, לעומת האובייקט שלה (תוכן) והסובייקט שלה (העצמי שלכאורה מבצע את ההכרה). יש לפרט את התודעה בנפרד משום שהיא שונה באופן מהותי מכל הקטגוריות האחרות ברשימה שלנו. שימו לב היטב שכדי להבטיח רשימה מלאה, מונח זה לדעתי יצטרך לכלול גם את *הקשר בין קוגניציה* וגם *את הקשר לכאורה. עצמי או נשמה* אשר קשורים דרכו לאובייקט. זה מתייחס לעצמי שאותו כולנו חשים באופן שגרתי - למרות שבודהיסטים מכחישים את מציאותו של האחרון ורואים בו אשליה. הבנה זו אינה זרה לחלוטין לפרקטיקה הבודהיסטית, הנוטה להשתמש במונחים 'מודעות' ו'נפש' באופן דו משמעי שלפעמים באמת (אם כי בדרך כלל מבלי להודות בכך בגלוי) מתכוון לעצמי (כלומר, זה שמודע) [161]. יתר על כן, יש להדגיש שהעצמי לא רק מכיר, אלא גם רצונות וערכים - כלומר *שרצון והערכה* הם בין כוחותיו כמו גם קוגניציה, וכי שלוש יכולות אלו תלויות זו בזו ואינן קיימות זו בלעדיה.

כלומר, מנקודת המבט הנוכחית שלנו: בעוד *שרופה* מתייחסת לאובייקטים חיצוניים וחומריים, *ודנה* לאובייקטים גופניים באופן ספציפי יותר, *וסמסקרה* לאובייקטים מנטליים, ובעוד *שסמג'נה* מזהה את אותן קטגוריות של אובייקטים כתוכן של פעולות קוגניטיביות, *ויג'נאנה* מתייחסת לפעולות הידיעה (והרצון וההערכה) המשתמעות וליישויות הרוחניות (עצמנו) שלכאורה עוסקות בהן. מכאן אנו רואים שהקטגוריות הפנומנולוגיות השונות המפורטות כאן חופפות במידה מסוימת: *רופה* כוללת לפחות חלק *מוודנה* , *סמסקרה* היא תופעת לוואי של *רופה* וואדנה , *סמג'נה כוללת את החוויות הקודמות ומוסיפה את* התוצרים המושגיים והרציונליים המורכבים יותר שלהן, בעוד *שויג'נאנה* מתמקדת בסובייקט ובקשר בין התודעה (והרצון וההערכה) בינה לבין אובייקטים קונקרטיים ומופשטים שונים אלה.[162]

---

161 לעתים קרובות בכתביי הקודמים הצבעתי על העמימות של המונחים "מוח" ותודעה בשיח של פילוסופים בודהיסטים, והסברתי שם כיצד היא מאפשרת להם להתחמק מהרבה נימוקים שגויים.

162 שימו לב שברשימה שלי, *סמג'נה* ממוקמת אחרי *סמסקארה* , וזה לא הסדר הרגיל של הרישום. יכולתי גם למקם *סמג'נה* אחרי *ויג'נאנה* , מכיוון שהקטגוריה האחרונה מוסיפה אובייקטים של קוגניציה שיש לקחת

התיאור הפנומנולוגי הנ"ל הוא בסך הכל, אם לחזור על כך, השלכה אישית שלי: זוהי הדרך בה נטהתי בעבר לפרש את דוקטרינת חמשת הסקאנדות לאור המינוח המשמש עבורה באנגלית. זו הדרך בה, בהינתן הרקע הפילוסופי שלי, הייתי בונה תיאוריה של ידע והוויה אם הייתי נאלץ להשתמש בחמשת המונחים הנתונים הללו, גם כשהייתי מודע לכך שתיאוריה כזו מכילה כמה נקודות מבט לא אורתודוקסיות.

2. קריאה פסיכולוגית אורתודוכסית יותר

עם זאת, בודהיסטים ופרשנים אחרים מציגים מונחים אלה באור שונה למדי. אשתמש כקרש קפיצה לתיאור מעניין שראיתי בנושא זה מאת קרוליין ברזייר בספרה " *פסיכולוגיה בודהיסטית"* . הבה נבחן תחילה את הגישה *הפסיכולוגית הזו* , שלדעתי קרובה לכוונתה המקורית של דוקטרינת חמשת הסקאנדות, בהתחשב בכך שהבודהיזם עוסק ב"הארה ושחרור" של אנשים ולא רק בהעברת מידע כדי לספק את סקרנותם. היא כותבת:

> "הסקנדהות הן השלבים בתהליך שבו נוצר ומתוחזק כלא העצמי. בכל שלב, התפיסה חודרת על ידי אג'נדות אישיות שיוצרות עיוות. האשליה שולטת... כל אחד מאיתנו מחפש ללא הרף אישור שאנחנו אותו אדם שהנחנו את עצמנו להיות. מצבים המפריעים לתהליך זה נמנעים או מתפרשים מחדש, והעצמי נראה כאילו הוא הופך ממשי יותר" (עמ' 93-92).

הפרשנות שלה לשלבים היא כדלקמן (בניסוח תמציתי, בפרפרזה שלה). השלב הראשון הוא *רופה* , שהוא מציאת אינדיקציות של העצמי בכל דבר שאנו באים איתו במגע; כלומר, היצמדות לכל מיני דברים משום שהם מחזקים את האמונה שלנו בעצמי, ואכן כזה עם זהות ספציפית שאנו קשורים אליה. הבא בתהליך מגיע *וודנה* ,

---

בחשבון על ידי הראשונה. עם זאת, גם *לויג'נאנה יש סמג'נה* כאחד האובייקטים שלה, מכיוון שהאחרון כרוך בתודעה ובסובייקט מודע; כך שסדר ההצגה הנבחר נראה הגיוני ביותר.

המתייחסת לשיפוטי הערכים המיידיים שלנו ביחס לדברים שאנו נתקלים בהם (אנשים, אירועים, כל דבר); אנו עשויים למצוא אותם מושכים, דוחים או מבלבלים - אך בכל מקרה, יש לנו תגובה ויסצרלית אליהם שמשפיעה על התגובות שלנו אליהם לאחר מכן. שלישית מגיעה *סמג'נה* , המורכבת מטוויית פנטזיות ומחשבות נוספות סביב הדברים שכבר נתקלנו בהם והגבנו אליהם בתחילה; עקב כך, אנו נסחפים באופן לא מודע לדפוסי התנהגות רגילים מסוימים. *סמסקרה* מתייחסת לפעולות ולתגובות מחשבתיות אלו, אשר באמצעות בחירות עבר חוזרות ונשנות, התנינו את עצמנו לעשות כמעט באופן אוטומטי. לבסוף מגיעה *ויג'נאנה* , המתייחסת באופן רחב יותר למנטליות (פרספקטיבות ומדיניות) שאנו מאמצים כדי להבטיח שאנו ניחנים היטב ומוגנים בכל הנסיבות.

חמשת השלבים הללו מהווים מעגל קסמים, בכך שהשלבים המאוחרים יותר משפיעים ומחזקים את השלבים המוקדמים יותר. הם מבטיחים שאנו נכנסים ונשארים תקועים במעגל הלידה, הסבל והמוות. חשוב לציין שמטרת התיאור הפסיכולוגי הזה היא לגרום לנו להיות מודעים לדרכים בהן אנו פועלים בדרך כלל, כדי שנוכל עם הזמן ללמוד לשלוט ולשנות דרכים אלה, ולהיות נאורים ומשוחררים. כפי שברייזר מנסח זאת: "בודהיזם אינו עניין של פשוט ללכת עם הזרם. מדובר בשינוי מסלול" (עמ' 95). בגישה זו, דוקטרינת הסקנדה היא דוקטרינה מעשית ולא תיאורטית. זהו 'אמצעי מיומן', ולא הסבר אקדמי. היא עוסקת בדרכים בהן אנו בדרך כלל יוצרים ומתחזקים את 'העצמי' שלנו.

מיותר לציין שזה נראה כמו לימוד חודר ובעל ערך רב [163]. השאלה שעלינו לשאול בנקודה זו, עם זאת, היא האם זה נכון לחלוטין. כלומר, בהנחה שהסקיצה לעיל היא עיבוד מדויק של התיאוריה הבודהיסטית של הפסיכולוגיה האנושית, האם זו הדרך בה אנו בני אדם רגילים (לא נאורים, לא משוחררים) מתפקדים בפועל? ברייזר, בהיותו בודהיסט מסור, מקבל זאת כמובן מאליו ללא ביקורת. הייתי עונה שלמרות שתיאוריה זו נראית נכונה חלקית, היא בהחלט לא נכונה לחלוטין. מה שיש לנו כאן, במבט ראשון, הוא דיוקן של מישהו שהוא (בלשון המעטה): צר אופקים מאוד (*רופה*), אינסטינקטיבי (*ודנה*), לא רציונלי (*סמג'נה*), הרגלי (*סמסקרה*) ואנוכי (*ויג'נאנה*). זה אולי מתאר באופן מלא אנשים מסוימים,

---

163 כזה שיכול לשמש, וללא ספק משמש, במדיטציה.

וזה אולי מתאר חלקית את כולנו, אבל זה בהחלט לא תמונה מלאה של הנפש האנושית הרגילה.

מה שחסר בבירור בתמונה זו הן היכולות הגבוהות יותר של בני האדם - האינטליגנציה שלהם, ההיגיון שלהם והרצון החופשי שלהם. ניתן לטעון כי היכולות הגבוהות הללו קיימות ברקע, ברמיזה שאנשים יכולים (ולעתים אף אכן) להיות מודעים להתנהגותם הפסיכולוגית הנמוכה האמורה ולעשות מאמץ להתגבר עליה. אך אם כן, יש לכלול זאת במפורש בתיאור. כלומר, יש להציג אינטליגנציה, היגיון ורצון חופשי כסקנדהות נוספות. אך הן אינן מוצגות כך - לא מובהר שבני אדם יכולים לתפקד בחוכמה רבה יותר, ולהסתכל על עובדות המצב בצורה אובייקטיבית ואינטליגנטית, ולהחליט באמצעות חשיבה מודעת כיצד להגיב בצורה הטובה ביותר, ולהמשיך ברצון מודע לעשות זאת. בכל מקרה, היכולות הגבוהות הללו משמשות באופן שגרתי את רוב האנשים, ולא רק לצורך השגת הארה ושחרור.

מדוע יכולות גבוהות אלה, אשר נפוצות למדי, גם אם בדרגות שונות, אינן מוזכרות בתיאור הבודהיסטי כגורמים בלתי נפרדים של הנפש האנושית? הייתי מציע שהסיבה העיקרית היא שיש באופן דוגמטי להרחיק את העצמי (או הנשמה) ממנה [164]. עמוד התווך של התיאוריה הבודהיסטית של הארה ושחרור הוא שהאמונה שלנו שיש לנו עצמי היא הסיבה העמוקה לכל הסבל שלנו, משום שעצמי בהכרח קשור לקיומו, והדרך לצאת מסבל זה היא להבין שאין לנו באמת עצמי ולכן איננו צריכים להיקשר לשום דבר. בהקשר כזה, יש לתאר את הנפש האנושית בהכרח כתגובתית וטיפשית במהותה, כמו ספינה ללא הגאי, נתונה לחסדי כל רוח וזרם. הבודהיזם אכן רואה בבני אדם כמסוגלים להתעלות מעל מגבלות אלה, על ידי ביצוע הדרכים והאמצעים שלימד הבודהה בדהרמה; אך הוא אינו

---

164 מעניין לציין כבדרך אגב כיצד פיזיקאים, ביולוגים, פסיכולוגים ופילוסופים מודרניים נוטים להתעלם באופן דומה מהנפש האנושית ומהתפקודים שלה של קוגניציה, רצון והערכה, בתיאורים שלהם את העולם, החיים והאנושות. אך בעוד שהמניע של הבודהיזם הוא להגן על הדוגמה שלו של אי-עצמי, המניע של "מדענים" מודרניים הוא להגן על הדוגמה שלהם של מטריאליזם אוניברסלי ודטרמיניזם. החטא האינטלקטואלי הכרוך בשני המקרים הוא לגרום לדברים להיראות פשוטים יותר ממה שהם, כדי להתאים אותם ביתר קלות לתיאוריה האהובה עלינו.

(לדעתי) מבהיר במלואו את התהליכים הפסיכולוגיים הכרוכים בשיפור עצמי, ללא ספק בשל חוסר האפשרות לתאר אותם מילולית בדיוק ובכלליות.

ברייזר אכן ממשיכה ומתארת כיצד הפסיכולוגיה הבודהיסטית תופסת התעלות מעל הסקנדה. היא עושה זאת במונחים של "חמשת הגורמים הנוכחים בכל מקום" שהופכים ל"חמישה גורמים נדירים" "באמצעות תרגול רוחני". אך כמובן, תיאור זה אינו מציין בבירור *מי* מבצע את התרגול הרוחני, ואילו *יכולות* מעורבות. הוא אינו מכיר בכך שהאדם הבודד המעורב (העצמי) צריך להבין (באמצעות אינטליגנציה והיגיון) את הצורך ואת הדרך לשינוי כזה, ולאחר מכן להמשיך ולחולל אותו (באמצעות מחשבות ופעולות רצוניות מורכבות). העצמי ויכולותיו הגבוהות יותר אינם זוכים להכרה הראויה (מכיוון שכפי שכבר הוסבר, הכרה כזו תסתור את הדוגמה הבודהיסטית של אי-עצמי). זו אינה פגם המצוי רק בתיאורו של ברייזר, אלא בכל התיאורים הבודהיסטים האורתודוקסיים.

מובן מאליו, הבודהיזם, ובמיוחד ענף הזן שלו, דוחה אינטלקטואליזם מוגזם. יש להודות, אינטליגנציה, היגיון ורצון חופשי כולם טובים מאוד באופן עקרוני, ככלים לשיפור האנושות; אך בשימוש מופרז - או פשוט בשימוש לרעה או ניצול לרעה - הם יכולים גם, ולעתים קרובות אכן מחריפים, את האשליה והסבל האנושיים. ניתן להשתמש באינטלקט באופן כפייתי כדי לארוג רשתות מורכבות המרחיקות את קורבנו מהמציאות במקום לקרב אותו אליה. באמצעות עודף כזה אנו יכולים להפוך למלאכותיים יותר ויותר ומנותקים מטבענו האמיתי. אין ספק בסכנה זו; היא ניתנת לצפייה. אך אינטלקטואליזם בוודאי אינו הסיפור כולו בנוגע ליכולות הגבוהות יותר שלנו. אין ספק שהם ממלאים תפקיד גדול בשיפור ההבנה וההתנהגות שלנו, הן בחיי היומיום והן במטרות רוחניות ארוכות טווח מכוונות יותר.

יתר על כן, עלינו לשאול האם דוקטרינת חמשת הסקאנדות, אפילו אם נלקחה כפשוטה, היא באמת עקבית. נאמר לנו *שרופה* מורכבת מהתבוננות בדברים ביחס לעצמי ולא באופן אובייקטיבי, שוודנה *מורכבת* מחיבה או סלידה מיידיים, *שסמג'נה* מורכבת מהמצאת אסוציאציות, שסמסקרה *מורכבת* מהתניה, ושוויג'נאנה *מורכבת* ממנטליות אנוכית - והכל נראה פשוט ומכני. אבל האם זה כך? התיאור הבודהיסטי עצמו אומר לנו שאירועים אלה קשורים זה בזה, כלומר שלבים בתהליך. לכן, מתחת לכל אחד מהם חייבים להיות

מנגנונים מורכבים הפועלים. *רופה* חייבת לכלול תחושה מסוימת של עצמי וזהות, כדי שתוכל לבחור מידע שמעניין. *וודנה* , מיידית ככל שתהיה, אינה יכולה להיות מיידית מכיוון שיש לסנן אותה דרך סולם הערכים התת-מודע של האדם המדובר. *סמג'נה* מניחה מראש שישנם תכנים מנטליים ישנים יותר שאליהם היא מקשרת תכנים מנטליים חדשים. *סמסקרה* מתייחסת להרגלים, אשר מרמזים על תכנות באמצעות חזרה. *ויג'נאנה* בתורה מרמזת על אחסון של מידע ושל הערכות.

יתר על כן, גם אם נודה שחמשת הסקאנדות משקפות נטיות נפוצות *בנפש* האדם, ברור באופן אינטרוספקטיבי שבדרך כלל העצמי יכול למעשה, בכל אחד מהשלבים הללו, להתערב באמצעות רצון חופשי המבוסס על שיקולים רציונליים והערכות מודעות. כלומר, אל מול האגוצנטריות של *הרופה* , אנו עדיין יכולים לבחור לראות דברים בצורה אובייקטיבית יותר; אל מול הערכות חסרות מחשבה של *וודנה* , אנו עדיין יכולים לבחור להעריך דברים בצורה מאוזנת יותר; אל מול אסוציאציות פרועות של *סמג'נה* , אנו עדיין יכולים לבחור לשים דברים בהקשר בצורה מדויקת יותר; אל מול הרגלי *הסמסקרה הרעים שלנו* , אנו עדיין יכולים לבחור להתנגד לפיתויים או להתגבר על התנגדויות; אל מול אנוכיות *ויג'נאנית טבעית* , אנו עדיין יכולים לבחור לפעול מתוך פרספקטיבות רחבות יותר. הנפש האנושית אינה בובה מכנית, המונעת על ידי כוחות שאינם בשליטתה - יש נשמה אחראית במרכזה, המסוגלת (בין אם באופן מיידי ובין אם בהדרגה) לכפות את רצונה על שאר הנפש. בודהיסטים אינם יכולים להכחיש את כל זאת בעקביות, שכן הם מאמינים בשיפור עצמי ותומכים בשיפור עצמי, כפי שמבהירה הדרך המתומנת האצילית.

3. תזה מכניסטית מובהקת

זה מביא אותנו ללב העניין, *הדטרמיניזם* הכרוך באופן מרומז בדוקטרינת חמשת הסקאנדות. הסקאנדות מדומיינות על ידי בודהיסטים כדהרמות , כלומר כ"סדרה של אירועים רגעיים רצופים ולא אישיים", כפי שניסח זאת וסובנהו [165]. איש אינו גורם להן

---

[165] מצוטט או מנוהל מחדש (לא ברור איזה מהם) בכתבי *הקודש הבודהיסטיים* , בעריכת אדוארד קונזה. וסובנדהו היה נזיר בודהיסטי

לקרות, הן פשוט קורות, כל אחת מהן נגרמת על ידי אלה שקדמו לה וגורמת לאלה שבאו אחריה. הן גם לא קורות למישהו, גם אם הן נראות כך. הן "קשורות לסבל", אך איש אינו סובל מהן. ברור, באופן הגיוני, בתפיסה זו של תהליכים פסיכולוגיים, שאין מקום לאדם שמכיר, מבין, מעריך, מסיק, מחליט, בוחר ועוסק בפעולה בפועל. לא רק שהאדם מוסר, אלא שגם פעולות הקוגניציה, ההערכה והרצון מוסרות. הן מצטמצמות להפרעות חשמליות רגעיות בלבד בענן המנטלי [166], כביכול. הן כבר אינן *יחסים מיוחדים* בין סובייקט או מחבר לבין דברים אחרים בנפש או בגוף. דוקטרינה זו היא, למעשה, גרידאפיזה גסה של דברים שאינם ישויות בוודאות.

חמשת הסקנדה היא בבירור תזה מכניסטית, גם אם היא ממותנת באופן תת-קרקעי על ידי האמונה הבודהיסטית באפשרות של הארה ושחרור. לפי תפיסה זו, באופן הגיוני, השגה רוחנית כזו היא עצמה רק תוצר של שרשרת של אירועים מנטליים לא אישיים, שאף אחד לא יוזם אותם ואף אחד לא מרוויח מהם [167]. מצב עניינים זה נטען כי ידוע באמצעות 'מדיטציה עמוקה', אם כי לא מובהר מי מבצע את המדיטציה, וגם לא באמצעות אילו יכולות או לאיזו מטרה מועילה. ברור, באופן אובייקטיבי, עד כמה עמוקה מדיטציה כזו, היא לא

ופילוסוף מרכזי, מהמאה ה-4 עד ה-5 לספירה בגנדרה (ממלכה השוכנת על פני פקיסטן ואפגניסטן של ימינו). עמדתו הפילוסופית היא נורמטיבית כיום, לפחות בקרב המהאיאנה, אך היא נתקלה בהתנגדות מצד אסכולת הינאיה בשם הפרסונליסטים, אשר התקיימה במשך מאות שנים, החל משנת 300 לפנה"ס, וכללה נזירים רבים (למשל, כ-30% מ-200,000 הנזירים בהודו במאה ה-7). ראה עמ' 197-190.

166 "מדענים" מודרניים (אני שם את המילה במרכאות במכוון, כדי לסמן ביקורת) יגידו פחות או יותר את אותו הדבר, אבל ימקמו את ההפרעות החשמליות במישור הפיזי יותר של המוח ומערכת העצבים. הרעיון שהמוח הוא מעין מחשב מתוחכם מאוד אינו סביר, בדיוק מאותן הסיבות שרעיון הסקנדה אינו סביר.

167 ויקטוריה לבורריו, במאמר שכותרתו "העצמי בבודהיזם", כתבה: "אם בעקבות דקארט נאמר שבכל מקום שיש מחשבה יש הוגה דעות, הבודהיסט היה עונה 'בכל מקום שיש מחשבה, יש מחשבה'". אמנם אמירה זו שנונה למדי, אך היא כמובן חסרת משמעות, שכן מחברתה אינה מבינה את האבסורדים הלוגיים של תזת "אין הנשמה" הבודהיסטית (וזאת, למרות שהיא מצטטת כמה טיעונים שלי בנוגע אליהם), אלא רק מבקשת למצב את עצמה בצורה אופנתית. ראו את המאמר שלה כאן: http://www.academia.edu/1489808/The_self_in_Buddhism.

תוכל להבטיח את אמיתות התובנות לכאורה, אלא חייבת להעמיד אותן להערכה לוגית בהתאם לחוקי המחשבה. מחשבה מדעית אינה יכולה לקבל תובנות עמוקות, או כל גילויים המבוססים עליהן, כפשוטם; היא דורשת הערכה רציונלית של כל הטענות.

למען האמת, אם נניח שיש אמת מסוימת בתהליכים הפסיכולוגיים המתוארים בדוקטרינת הסקאנדות, יש לראותם בצורה מצומצמת יותר כתהליכים של בניית *אגו* , ולא בצורה כה רדיקלית כתהליכים של המצאה *עצמית* . הם מתייחסים לא לדרכים שבהן "אנחנו" (נושא דקדוקי שמעולם לא הוסבר אך עדיין משמש שוב ושוב) מדמיינים את העצמי או הנשמה כקיימים, אלא לדרכים שבהן אנו (הנשמה הקיימת באמת, העצמי האמיתי שלנו) בונים ומתחזקים *דימוי עצמי מסוים* שאנו חושבים שהוא מחמיא או מבטיח. מה שברור במדיטציה כנה ולא דוגמטית הוא שבעוד שתהליכים כאלה יכולים בוודאי *להשפיע* על ההתנהגות הנפשית והפיזית שלנו, כלומר להקל עלינו או להקשות עלינו, הם בדרך כלל אינם *קובעים* אותה. השפעה, חזקה ככל שתהיה, תמיד ניתנת להתגברות (עם הגישה והמאמץ המתאימים). כמעט בכל רגע של קיומנו, אנו נשארים חופשיים לבחור להתנגד לכוחות נפשיים אלה או להיכנע להם. אם רק נעשה את המאמץ להיות מודעים, לשפוט ולהתערב כמיטב יכולתנו, אנו נשארים או הופכים לאדונים יעילים של גורלנו.

רק משום שאנו אכן קיימים כפרטים, ויש לנו את כוחות הקוגניציה, ההערכה והרצון הללו, אנו יכולים להתבונן, לזהות, להבין ולהתגבר על הכוחות הלא-אישיים המתוארים בדוקטרינת חמשת הסקנדהות. לכן, למעשה, הדוקטרינה האמורה, רחוקה מלהוות רשימה ממצה של אבני הבניין הבסיסיות של הנפש האנושית, מתארת במקרה הטוב רק כמה היבטים שטחיים של אירועים ומבנים מורכבים הרבה יותר. לא רק שהרשימה אינה שלמה בכך שהיא חסרה התייחסות גלויה לעצמי האנושי וליכולות הגבוהות שלו, אלא בנוסף לכך שההצגה שלה של חמש היכולות הנמוכות יותר (אפילו בהנחה שחמש היכולות הללו אכן קיימות) היא שטחית למדי. מכל הסיבות הנ"ל, ואחרות, אני רואה את תיאור חמשת הסקנדהות של הפסיכולוגיה האנושית כבלתי מספק.

באשר להארה, שחרור וחוכמה, אלה בלתי אפשריים ללא נשמה ויכולות הקוגניציה, הרצון וההערכה שלה. הארה פירושה הכרה מושלמת של הנשמה, כלומר תודעה גבוהה, רחבה, עמוקה ומדויקת ככל האפשר עבור האדם המדובר. שחרור פירושו רצון מושלם של

הנשמה, כלומר רצון חופשי ממכשולים וחזק ככל האפשר עבור האדם המדובר. חוכמה פירושה הערכה מושלמת של הנשמה, כלומר הבנה מלאה של טוב ורע בשילוב עם התנהגות שהיא בהתאם מלאה מוסרית ולא מרושעת. הארה, שחרור וחוכמה הם מושגים החלים רק על יצורים חיים (במיוחד על בני אדם ובעלי חיים אחרים, ואולי במובן מסוים על צמחים); הם אינם רלוונטיים לישויות לא רוחניות (כלומר ישויות חומריות ו/או נפשיות נטולות נשמה, כגון סקנדהות, מחשבים או יצורי פנטזיה).

17. דוקטרינת חמשת הסקאנדות (המשך)

מאמר זה, שנלקח מספר שטרם פורסם, פורסם לראשונה בשנת 2016 כתצוגה מקדימה בבלוג של המחבר. כאן, חלקים 4-3.

1. ההיבטים המטאפיזיים

האנציקלופדיה *בריטניקה* (EB) מגדירה את הסקנדה כ"חמשת היסודות המסכמים את מלוא קיומו הנפשי והפיזי של אדם". היא מפרטת אותם כ"(1) חומר, או גוף, הצורה הגלויה של ארבעת היסודות - אדמה, אוויר, אש ומים; (2) תחושות, או רגשות; (3) תפיסות של עצמים חושיים; (4) תצורות נפשיות; ו-(5) מודעות, או תודעה, של שלושת המצרפים הנפשיים האחרים [כלומר, פריטים 2-4]".

ברוב התיאורים שראיתי, תיאוריה זו מוצגת כתיאור של מה שמהווה אדם. עם זאת, חלק מהתיאורים שראיתי מיישמים אותה באופן רחב יותר, ורואים את חמשת הסקנדה כמרכיבים של עולם התופעות. בכל מקרה, תיאוריה זו מכילה בבירור תזה אונטולוגית, במידה שהיא מכירה בשני סוגים של תופעות, החומריות (הסקנדה הראשונה) והנפשיות (ארבע הסקנדה האחרות) [168]. יתר על כן, שימו לב כבדרך אגב, מכיוון שההגדרה הנ"ל מזכירה את "ארבעת היסודות", היא כוללת תיאוריה פיזיקלית, שיש להודות שהיא מעורפלת מאוד ובסטנדרטים של ימינו די חסרת תועלת [169]. שנית,

---

[168] אני מניח שאסכולת היוגהקרה, האסכולה של התודעה בלבד, תטען שחומר הוא סוג של תופעה מנטלית. במקרה כזה, הם כנראה יטענו שתיאוריית הסקנדה נוגעת לא רק לאישיות אלא לכל העולם הפנומנלי.

[169] ראוי לציין, כמובן, שהעובדה שתיאוריה פשטנית זו של הפיזיקה, אם כי עתיקה ונפוצה (בהתייחס ל"יסודות" אדמה, אוויר, אש ומים, או מושגים דומים), נתמכת על ידי הבודהיזם, היא הוכחה לכך שדוקטרינה זו אינה תוצר של "ידיעת כל". אם בודהה אכן ניסח אותה או קיבל אותה, לא ניתן לומר שהוא היה "יודע כל", שכן אין זה תיאור מדויק של העולם הפיזי. בהיות זה המצב, מותר גם לפקפק בכך שהוא היה "יודע כל" בהבנתו את העולם המנטלי או הרוחני. כמובן, ניתן לטעון שהוא פנה

לדוקטרינת הסקנדה יש כמה השלכות אפיסטמולוגיות, בכך שהיא מזהה תחושות או רגשות, תפיסה של אובייקטים חושיים וכן הלאה - מה שמרמז על יכולתנו לדעת *דברים* כאלה, ככל הנראה על ידי התבוננות פנימית.

יתר על כן, המקור האמור (EB) מסביר כי "העצמי (או הנשמה) אינו יכול להיות מזוהה עם אף אחד מהחלקים, וגם אינו סך החלקים. כל הפרטים נתונים לשינוי מתמיד, שכן יסודות התודעה לעולם אינם זהים, וניתן להשוות את האדם לנהר, ששומר על זהות, אם כי טיפות המים המרכיבות אותו שונות מרגע לרגע". אמירה זו היא היסוד המטאפיזי בדוקטרינת הסקנדה, שכן היא כוללת טענות חשובות בנוגע לטבעם האולטימטיבי של פרטים (כלומר, אנשים).

הסבר זה מזכיר לנו שהמניע *הפילוסופי* של דוקטרינת הסקנדה הוא לתמוך בטענה הבודהיסטית שאין לנו עצמי או נשמה (*אנאטה*). על פי דוקטרינה זו, אנו רק אשכולות של חמש התופעות החומריות והמנטליות המפורטות, הנמצאות בזרימה מתמדת, מתפתחות כרצף של אירועים, כאשר כל אירוע חדש נגרם על ידי אלו שלפניו וגורם לאלו שאחריו. מודגש שאף אחת מהסקנדה אינה העצמי, וגם סכומן אינו העצמי. העצמי גם אינו משהו נפרד מהן. מה שאנו מכנים העצמי הוא אשליה בלבד, עקב ערבוב האירועים המתמשכים, המקושרים סיבתית, ונותנים להם שם.

רעיון אי-העצמי מתבטא בדרך כלל באמירה שהאדם הוא "ריק מעצמי". זה מוצג כהיבט אחד של דוקטרינה מטאפיזית רחבה יותר של "ריקנות" (*שוניאטה*) מוחלטת, החלה על כל הדברים בעולם התופעות. בתחילה, אני מציע, המחשבה הבודהיסטית ביקשה *להחליף* את העצמי שכולנו מניחים באופן טבעי שיש לנו בחמשת הסקנדהות. מכיוון שהיה צורך להחיל את דוקטרינת הריקנות המוחלטת על העצמי הנראה לעין, הסבר לעצמיות הנראית לעין סופק באמצעות דוקטרינת חמשת הסקנדהות. העצמי אינו קיים באמת; הוא רק נראה כאילו קיים עקב משחק ומשחק הגומלין של חמשת הסקנדהות. עם זאת, עקביות דרשה שגם חמשת הסקנדהות יהיו ריקות . הדבר הוכר מאוחר יותר, למשל, ב"לב *סוטרה הפרג'נאפארמיטה"* , שקבע:

לתורת ארבעת היסודות רק משום שהיא הייתה מקובלת בימיו, בדרך של "אמצעי מיומן", מבלי להתכוון לתמוך בה.

"צורה היא ריקנות, ריקנות היא צורה... אותו הדבר נכון לגבי רגשות, תפיסות, תצורות נפשיות ותודעה."[170]

כאן, חמשת הסקנדהות, שבזכותן העצמי נראה לנו כקיים למרות שהוא למעשה ריק, מאושרות *גם הן ריקות* , שימו לב היטב. כל התופעות הקיימות הן ריקות, וזה כולל גם את הסקנדהות. השאלה עשויה להישאל אם כן (לפחות אני): *אם הסקנדהות ריקות באותה מידה, איזה צורך אידיאולוגי יש לנו בהן? מדוע אי אפשר באותה מידה להודות בקיומו של העצמי או הנשמה, ולקרוא לו גם "ריק", ישירות?* זהו כמובן פגם משמעותי בדוקטרינת הסקנדהות - הוא מראה שהרעיון שלו מיותר *מבחינה לוגית* . אם המניע מאחוריו היה להסביר את ריקנות העצמי, הוא לא רק מיותר אלא גם חסר תועלת, שכן גם ריקנות הסקנדהות הייתה צריכה להיות מובנת! מבחינה לוגית, רחוקה מפישוט הדברים, השערת הסקנדהות סיבכה אותם.

במילים אחרות, סוטרת הלב יכלה באותה מידה לקבוע: "העצמי הוא ריק, והריק הוא עצמי;" או אפילו: "הנשמה היא ריק, והריק היא נשמה." ואכן, ניתן לטעון שהנשמה, בהיותה פחות מהותית (פחות פנומנלית) מהסקנדהות, קרובה יותר לריק מאשר הסקנדהות.

2. נשמה וריקנות

יש כאן כמובן שני מושגים שיש להבהיר – (א) נשמה ו-(ב) ריקנות. בנוסף, עלינו (ג) לבחון את הקשר ביניהם.

(א) המונח ***נשמה*** מתייחס לישות של מהות רוחנית, כלומר של מהות שאינה החומרים שנראה שיש לדברים חומריים או נפשיים. לנשמה אין מאפיינים פנומנליים - אין צורה או צבע, אין צליל, אין טעם, אין ריח, אין קשיות או רכות, אין חום או קור וכו'. כלומר, לא ניתן להכירה על ידי תפיסה חיצונית (באמצעות חמשת איברי החישה) או על ידי תפיסה פנימית (באמצעות עין הנפש המטאפורית, ומקבילותיה, אוזן הנפש וכו'). אין פירוש הדבר שלא ניתן להכירה באמצעים אחרים, מתאימים - שאותם אנו יכולים לכנות *תפיסה* או *אינטואיציה* .

---

170 ניתן במלואו בספרו של ת'יך נאט האן " *לב ההבנה*" .

רק בגלל שהנשמה אינה פנומנלית, *אין זה נובע* מכך שהיא אינה קיימת. בודהיסטים כנראה אינם יכולים להבין את קו ההיגיון הזה. במערב, דיוויד יום (סקוטלנד, 76-1711) כנראה נתקל באותה בעיה. כשהוא מביט אל תוך עצמו, הוא יכל לתפוס רק דימויים ומחשבות, אך לא נשמה. ברור שאם תחפש משהו במקום הלא נכון או בצורה הלא נכונה, לא תמצא אותו. אם תחפש משהו לא פנומנלי בשדה של תופעות, לא תמצא אותו. אם תחפש צבע באוזניים או צליל באף, לא תמצא אותם. כדי לחפש את הנשמה, אתה רק צריך להיות מודע אינטואיטיבית. כולנו מודעים לעצמנו כל הזמן, למרות שאנחנו לא יכולים לזהות במדויק היכן נמצא העצמי הזה. אין צורך בשיטות מדיטציה מתקדמות כדי להיות מודע לנשמתו של האדם - זוהי תופעה שכיחה ושגרתית.

שימו לב היטב שאני לא מאשר כמו רנה דקארט (צרפת, 1596-1650) שהנשמה ידועה באמצעות סוג של *הסקה* , דהיינו *הקוגיטו ארגו סום המפורסם* , כלומר "אני חושב משמע אני קיים". אנו כמובן יכולים ואכן יודעים *על* הנשמה באמצעים רציונליים כאלה, כלומר באמצעות תיאוריה מופשטת - אך מקור הידע העיקרי והעיקרי שלנו *על* הנשמה הוא באמצעות *חוויה אישית ישירה* , שניתן לכנותה תפיסה או אינטואיציה. לכן, הגישה שלי אינה רציונליסטית באופן בלעדי, אלא במידה רבה אמפיריציסטית. בכך, שימו לב היטב, תורת הנפש שלי שונה באופן קיצוני מהקרטזית - כמו גם מהבודהיסטית.

על פי הדוגמה הבודהיסטית, אי אפשר לתפוס את הנשמה במדיטציה; אם מתבוננים בתשומת לב, מוצאים רק תופעות נפשיות שונות (חמשת הסקנדה, ליתר דיוק). אבל אני משיב שהנשמה היא בבירור אובייקט לא-*פנומנלי ואין לבלבל אותה עם תופעות גלויות כאלה. לכולנו יש " תחושת עצמי "* פחות או יותר ברורה רוב הזמן, אם לא כל הזמן, ללא צורך במדיטציה.

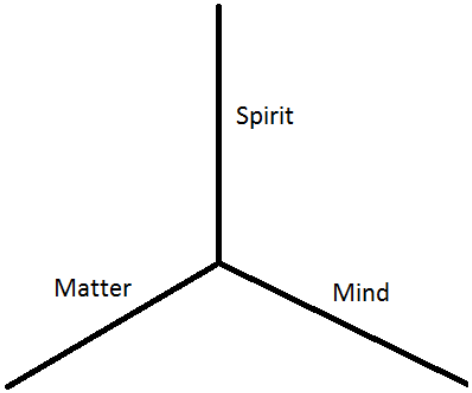
זה ברור מעצם העובדה שכולם מבינים את המילה "עצמי". הבודהיזם מודה בתחושת העצמי הזו, אך באופן אבסורדי - די דוגמטי - רואה אותה כ"אשליה". לאחר שבתחילה דחה את ה"תחושה" המשמעותית הזו (אינטואיציה) כלא רלוונטית, אין זה מפתיע שהוא אינו יכול למצוא את הנשמה (כלומר, את העצמי האנושי) בתוך תופעות התודעה (חמשת הסקנדה)! שימו לב לכך היטב - **לבודהיזם אין טיעון אמין לתמיכה בתזה שלו של אי-נשמה** . הוא *מעלה את השאלה* , מכנה את תחושת העצמי

אשליה משום שהוא מאמין שאין עצמי, וטוען שהוא יודע מתוך התבוננות פנימית שאין עצמי תוך שהוא דוחה כלאחר יד את חוויית העצמי הרגילה שיש לכולנו. כתוצאה מטעות חשיבה גלויה זו, אם לא חוסר יושר דוקטרינרי מוחלט, הבודהיזם מסתבך באבסורדיות לוגיות רבות.

כשם שלא יחפשו תופעות חזותיות באמצעות יכולת השמיעה או תופעות שמיעה באמצעות יכולת הראייה, כך אבסורדי לחפש דברים רוחניים (את הנשמה, ואת שלל פעולות התודעה, הרצון וההערכה שלה) באמצעות החושים או על ידי התבוננות בתופעות שכליות. לכל סוג של הופעה יש את איבר/י הידע המתאים/ים לו. לדברים רוחניים, רק אינטואיציה (או תפיסה) מתאימה.

כדי להבין כיצד הנשמה יכולה להתקיים לכאורה בתוך הגוף והתודעה (כלומר, בין תופעות גופניות ומנטליות) ועדיין להיות בלתי נראית, בלתי נשמעת וכו' (כלומר, לא פנומנלית), פשוט דמיינו מרחב תלת-ממדי (ראו איור למטה). נניח ששני ממדים מייצגים חומר ותודעה והשלישי חל על הרוח. ברור שתופעות התודעה לא יימצאו במימד החומר, או להיפך. באופן דומה, הנשמה לא יכולה להימצא בממדי החומר ו/או התודעה, ללא קשר לכמה תחפשו אותה שם. למה? פשוט משום שמקומה נמצא במקום אחר - במימד הרוחני, הניצב לשני האחרים. לכן, לגיטימי למדי לטעון למודעות לנשמה גם תוך כדי הודאה שאין לה מאפיינים פנומנליים (חומר-תודעה).

איור 4. חומר, נפש ורוח מוצגים כשלושה ממדים של קיום



שימו לב היטב שהאיור הנ"ל של הרוחני כפי שהוא ממוקם במימד אחר נועד להיות פיגורטיבי בלבד, ואין לפרש אותו פשוטו כמשמעו, משום שמושג המימדים הוא עצמו מושג חומרי-מנטלי המבוסס על תפיסה והשלכה של המרחב . אפילו הרעיון של זמן כמימד רביעי ביחס לשלושת מימדי המרחב הוא אנלוגיה בלבד; על אחת כמה וכמה, הרעיון של רוח כמימד נוסף (או אולי קבוצת מימדים) הוא מלאכותי במידה מסוימת. האמת הפשוטה היא **שרוח לא יכולה להתבטא באמת או במלואה במונחים חומריים או מנטליים, בהיותה כה שונה, באמת *sui generis*** . אנו עשויים גם להתנגד לדימוי התודעה כמימד נפרד (או קבוצה שלהם) בהשוואה לחומר, אך לתודעה יש כמה מאפיינים פנומנליים משותפים לחומר, בעוד שלא ניתן לומר שהרוח היא כלל פנומנלית. לכן, כדי לחזור על כך, הניתוח הנ"ל של שלושת התחומים הללו בהתייחס לממדים הוא *רק מטאפורה נוחה* .

יתר על כן, מבחינה אפיסטמולוגית יהיה לגיטימי למדי לטעון לקיומה של נשמה על בסיס מופשט ורעיוני בלבד. ניתן להצדיק זאת בהתייחס לעקרונות האדוקציה. ניתן להעלות השערה של ישות, אם הנחה כזו משמשת להסבר תופעות קונקרטיות שונות הניתנות לצפייה. במקרה של נשמה, ה"תופעות" המעורבות הן החוויות הרגילות שלנו של קוגניציה, רצון והערכה. חוויות אלו הן במידה רבה גם אינטואיטיביות, אך הן מותירות את חותמן הגלוי בתחומי

הנפש והגוף. אנו חווים קוגניציה בכל פעם שאנו תופסים או תופסים משהו. אנו חווים רצון בכל פעם שאנו חושבים או עושים משהו. אנו חווים הערכה בכל פעם שאנו אוהבים או לא אוהבים משהו. נשמה מסבירה את כל החוויות הללו באמצעות ישות מרכזית. זה דומה, נניח, באסטרונומיה, לגילוי כוכב לכת בלתי נראה לטלסקופים שלנו על ידי התבוננות בתזוזה של גופים שמימיים אחרים סביבו. זוהי לוגיקה אינדוקטיבית.

אבל האמת היא, הנשמה אינה רק הפשטה; היא דבר קונקרטי (אם כי רוחני) שניתן להכירו ישירות באמצעות יכולת האינטואיציה הפנימית שלנו, אם לחזור על כך. טעות אחת שבודהיסטים עושים היא לבלבל בין ישות למהות. הטענה של נשמה אינה טענה של מהות, אלא של ישות. הנשמה אינה מהות הגוף, או אפילו של קומפלקס הגוף-נפש - היא ישות נפרדת השוכנת, איכשהו, בתוך התופעות הללו, ומשפיעה עליהן ומושפעת (ואולי גם מושפעת) מהן, אך אין לה את אותו טבע כמותן. זוהי חומר, אך חומר שונה מאוד וחסר מהות, כפי שכבר צוין. ואכן, לקרוא לנשמה ישות או חומר זה בעצם רק *מטאפורה* - חשיבה אנלוגית. האמת היא, הנשמה שונה כל כך משאר מרכיבי העולם שניתן לתאר אותה רק באמצעות אנלוגיה - אי אפשר באמת לצמצמה לשום דבר אחר שאנו מכירים.

אנו יכולים לראות את הטעות הפילוסופית האמורה, למשל, במילינדה -*פאנהה* , טקסט תרוואדה (פאלי) אורתודוקסי שאינו קאנוני [171]. כאן, מילנדה מטיל ספק בנגאסנה, לאחר שהאחרון טוען שאינו קיים באמת. הוא שואל אותו שאלות רלוונטיות מאוד, כגון מי, אם כן, אוכל, עוסק בפרקטיקות רוחניות, שומר על מוסר, זוכה לזכות וכו'. האחרון משיב על ידי מתן דוגמה של מרכבה, ומצביע על כך שאף חלק במרכבה לא יכול להיחשב כמרכבה, ואפילו לא כשילוב של כל החלקים. מילנדה, ששאלותיה היו מצוינות, נבלעת בקלות רבה בתשובותיו של נגסנה. אבל (לדעתי) אנחנו לא צריכים להיות כאלה.

---

[171] ראה Conze, עמ' 147-151. הדיאלוג ניתן כאן במלואו. מילנדה (מנגדר ביוונית) הייתה "השליטת היוונית של אימפריה הודו-יוונית גדולה [כלומר, בקטריה] בסוף המאה ה-2 לפני הספירה". נגאסנה היה נזיר בודהיסטי בכיר. הטקסט, על פי EB, "חובר בצפון הודו אולי במאה ה-1 או ה-2 לספירה (ואולי במקור בסנסקריט) על ידי מחבר לא ידוע".

ראשית, מרכבה אינה יכולה להיחשב כאנלוגית לאדם. איננו מתייחסים למרכבה כאל אדם, מהסיבה הפשוטה שאין לה יכולות קוגניציה, רצון והערכה. לחפש את האנלוגיה של נשמה במרכבה זה לבצע את כשל ההרינג האדום. יתר על כן, בעוד שנכון שמרכבה אינה מכילה "ישות ליבה" שניתן לכנותה כך, ונכון שאף חלק או שילוב של חלקיה אינם יכולים לשמש כדי להגדיר אותה, עדיין יש לה "מהות". מרכבה, כחפץ מעשה ידי אדם, מוגדרת באמצעות ייעודה או תועלתה - ככרכרה רתומה לסוסים, המשמשת לתחבורה ולנסיעות, במיוחד במלחמה או בציד או במרוצים. מהותה היא הפשטה, לא ישות קונקרטית. *בוודאי* , כל החלקים הנדרשים חייבים להיות שם כדי ליצור מרכבה מתפקדת, אך ניתן לשנות חלקים אלה כרצוננו עבור חלקים אחרים *דומים להם* (אם כי לא עבור חלקים אחרים שאינם דומים להם: למשל, אי אפשר להחליף גלגל בנעל). הקבוע היחיד בה הוא המטרה או התועלת המופשטת האמורה.[172]

אותו נימוק אינו חל על אנשים, כמובן. לכן, הטיעון של נגאסנה היה למעשה לא רלוונטי. כפי שכבר הוזכר, נשמה אינה מהות, אלא ישות ליבה (רוחנית). לכן לא ניתן לראות אותה כאחת מחמשת הסקנדהות, וגם לא כסכום של אותן סקנדהות, כפי שהבודהיסטים מתעקשים בצדק. עם זאת, ניתן לראות אותה, בניגוד לדוגמה הבודהיסטית, כאחד מחלקי האדם השלם, כלומר החלק הרוחני; אך ליתר דיוק, יש לראות אותה כישות הליבה, כלומר כחלק ספציפי שמעניק באופן בלעדי לשלם אישיות, או עצמיות. זה נכון במיוחד אם אנו מתחילים לתהות מהיכן הגיעה נשמתנו כשנולדנו, האם היא ממשיכה להתקיים לאחר מותנו, לאן היא הולכת אם היא אכן קיימת, האם היא מתכלה וכן הלאה.

זה מביא אותנו לשאלה האם *הנשמה היא נצחית או זמנית* , או (בטרמינולוגיה מערבית יותר) האם הנשמה היא בת אלמוות או בת תמותה. נצחית פירושה שהיא קיימת מאז ראשית הזמן ותתקיים עד קץ הזמן. זמני פירושו כל פרק זמן קצר יותר, אם כי הוא עשוי להיות ארוך מאוד. זמני יכול פירושו כל עוד הגוף הנוכחי חי, או שזה יכול פירושו לתקופות חיים רבות - וזאת עם או בלי גופים פיזיים.

---

172 באופן דומה, נהר, למרות שאינו מעשה ידי אדם, ניתן להגדירו באמצעות הפשטות. דבר זה נאמר בהתייחס לאנלוגיה שהציע EB קודם לכן.

נראה כי לפילוסופיה ההודית לא היה מקום לנשמות זמניות, רק לנשמות נצחיות או ללא נשמות – בכל הנוגע לנשמה, זה היה הכל או כלום [173]. עם זאת, ניתוק זה אינו נסבל מבחינה פילוסופית. ניתן להעלות על הדעת שהנשמה היא תופעה אפי-תופעתית של הגוף האנושי החי (ובאופן רחב יותר של גוף בעל חיים, או לפחות של גוף בעל חיים גבוה יותר), אשר נוצר איתה ומפסיק להתקיים כאשר היא מתקיימת. או שייתכן שנשמה זמנית זו קיימת זמן רב יותר, נודדת מגוף לגוף או אולי קיימת ללא גוף. איננו יודעים (לפחות, אני לא); אבל מה שבטוח הוא שאלה אפשרויות מושגיות שלא ניתן להתעלם מהן. אין ספק שהאנושות הלא-בודהיסטית מצאה אותן ניתנות להעלות על הדעת, שכן דתות רבות מבוססות על אמונות חלופיות כאלה.

באשר לנשמה הנצחית, השאלה היא האם נשמה כזו יכולה או לא יכולה להשתחרר ממעגל הלידה והמוות (לכאורה). האם נצחיות הנשמה מרמזת באופן הגיוני על כליאה נצחית בסבל? איני מבין מדוע. סביר להניח שהנשמה הנצחית הייתה פעם מאושרת, ואז איכשהו נפלה לסבל, אך עדיין יכולה לחלץ את עצמה ממצבה באמצעות פרקטיקות רוחניות. ייתכן בהחלט, אף, ששחרורה תלוי בתוכנית רוחנית כמו ארבע האמיתות הנאצלות של הבודהיזם; כלומר, בהבנה שהיא נמצאת במעגל קסמים של סבל, שסבל זה נגרם כתוצאה מהתקשרות וניתן לרפא אותו על ידי אי-התקשרות, ושאי-התקשרות כזו ניתנת לטפח באמצעות דרך שמונה הנתיבים הנאצלים. לכן, אין שום דבר סותר באופן מהותי את הבודהיזם בטענה של נשמה נצחית. איני תומך בכך, רק מציין שניתן לתמוך בכך באופן עקבי בניגוד לדוגמה המקובלת.

מה שבטוח, בכל מקרה, הוא שהרעיון של "אין נשמה" אינו נסבל מבחינה לוגית. בודהיסטים מעולם לא התמודדו בכנות עם הבעיות הלוגיות שהוא מעלה וניסו בכנות לפתור אותן. הם תמיד מעוכבים מהפחד שיתייחסו אליהם ככאלה הכופרים של "דעות שווא"; לכן, הם חוזרים על הקטכיזם של "אין נשמה" ומנסים להצדיק אותו (תוך שימוש באמצעים אבסורדיים כמו הטטרלמה, המציגה את הרעיון

---

173 לדוגמה, בבהגווד גיטה ההינדית, קרישנה אומר שהאטמן (נשמה אינדיבידואלית) הוא: "לא נולד, נצחי; לעולם לא חדל, לעולם לא מתחיל; אלמותי, לא נולד; בלתי משתנה לנצח" (*שירת האל: בהגווד גיטה*).

המטורף שמשהו יכול להיות וגם לא להיות, או שמשהו יכול גם לא להיות וגם לא להיות). השימוש בדוקטרינת חמשת הסקאנדות כהסבר לאשליה (לכאורה) של העצמי פשוט לא משכנע אף צופה ישר, כפי שהוצג לעיל. מטיפים בודהיסטים אומרים שאנשים לא צריכים לקבל את הבודהיזם כבסיס לאמונה, אלא לנסות ולחשוב על הסוגיות בעצמם, והם יראו את ההיגיון שבדבר. אבל כאשר מישהו עושה זאת, ומגיע למסקנה אחרת ודוחה אחת הקלישאות שלהם, הוא נדהם, אם לא עוין.

האמת היא שאי אפשר לנסח תיאוריה אמינה של הנפש האנושית מבלי להודות בקיומה של נשמה במרכזה. *מישהו* צריך לסבול ולרצות להימלט מהסבל. ישות דמוית מכונה לא יכולה לסבול ולא יכולה לעסוק בפרקטיקות רוחניות כדי להתגבר על הסבל. תרגול רוחני פירושו, ויכול להיות רק, תרגול על ידי ישות רוחנית, כלומר נשמה בעלת כוחות קוגניציה, רצון והערכה. כוחות אלה לא ניתנים לשיווי משקל לאותות חשמליים במוח, או לאירועים בסקנדה. הם יי*חודיים* , דברים פלאיים ומסתוריים מאוד, שאינם ניתנים לצמצום לתהליכים מכניים. קוגניציה ללא תודעה *על ידי סובייקט* (ישות מכירה) היא סתירה במונחים; רצון ללא *סוכן מרצון חופשי* (שחקן או עושה) הוא סתירה במונחים; הערכה ללא *מישהו בסיכון* (שיוכל להרוויח או להפסיד משהו) היא סתירה במונחים. זה לא רק דקדוק; זה היגיון.

שאלה חשובה בנוגע לנשמה היא האם היא זהה לאורך כל קיומה, או לחלופין היא משתנה מבחינה רוחנית (לטוב או לרע) לאורך זמן. נושא זה חשוב מכיוון שהוא יכול להשפיע על אחריות, וגמול או עונש (קארמה, בבודהיזם). בהינתן שהנשמה אחראית על מעשי רצונה *בזמן* מעשים כאלה, האם זה צודק שהנשמה תקבל את תוצאות מעשים כאלה *במועד מאוחר יותר* ? האם עליי לשלם בזקנתי על חטאי נעוריי שאני כבר לא מתמכר אליהם, או לקבל את הגמולים המאוחרים על מעלות נעוריי גם אם הן כבר לא קיימות בי? אם הנשמה אינה משתנה לאורך זמן, התשובה תהיה כמובן כן. אבל אם הנשמה אכן מתפתחת או מתפתחת לאורך זמן, התשובה עשויה להיראות שלילית במבט ראשון. האם עדיין ניתן לומר שאותו *אדם* מעורב במקרה כזה?

ניתן להציע פתרונות שונים לבעיה זו. ראשית, עלינו להדגיש שחלק ניכר מהעומס הקארמי (לטוב או לרע) של חיינו ממוקם בממדים הנפשיים והגופניים שלנו, בנפשנו ובגופנו. השאלה הנשאלת כאן

היא האם חלק מהעומס הקארמי ממוקם במימד הרוחני שלנו, בנשמתנו. אם נאמר שהנשמה קבועה, עלינו למקם את כל השינויים הרוחניים הנראים לעין הקשורים אליה בסביבתה הנפשית והפיזית. לפיכך, אותה נשמה כמו תינוק בעלת יכולות מוגבלות יותר של הליכה, דיבור וכו'; כמבוגר, כוחותיו האינטלקטואליים והגופניים מגיעים לשיאם; בזקנה, הם מתדרדרים בהדרגה.

יתר על כן, אם אדם חושב ופועל בצורה קדושה, סביר להניח שיהיו לו חיים פנימיים נעימים וכנראה גם חיים חיצוניים; בעוד שאם אדם חושב ופועל בצורה מושחתת, סביר להניח שיהיו לו חיים פנימיים לא נעימים וכנראה גם חיים חיצוניים. אבל מה לגבי חיים שלאחר המוות כביכול, כאשר הנשמה נטולת גוף או נפש? הבחירות שאדם עושה בכל זמן נתון משקפות את נסיבותיו הכוללות באותו זמן. אם אני אותו אדם לאורך זמן, אז באופן עקרוני, אם הייתי מחזיר לאותן נסיבות, הייתי מגיב אליהן באותו אופן. זה נראה כמנוגד לעקרון הרצון החופשי, שלפיו הנשמה נותרת חופשית לבחור בכל השפעה שהיא - ולכן בסופו של דבר היא בלתי צפויה.

עמדה טובה יותר לאמץ עשויה להיות זו שמציע הבודהיזם בהקשר של דוקטרינת חמשת הסקנדה. אני מתייחס ל"סוטרת הנטל" כפי שהסביר וסובאדהו [174]:

> "התהליכים שהתרחשו בעבר גורמים סבל לאלה שבאו אחריהם. לכן, הסקנדה הקודמות נקראות 'הנטל', והבאות אחריהן 'נושא' [של הנטל]."

נוכל להתאים את אותו רעיון לנשמה (במקום לסקנדהות), ולומר שמכיוון שקיומה הנוכחי נגרם מקיומה בעבר, היא במובן האמיתי בכל עת המשך של עברה, הנושאת לא רק את קיומה אלא גם את הקארמה הטובה והרעה שלה. באופן זה, גם אם הנשמה ("הנושאת") עברה שינויים פנימיים, היא נשארת אחראית למעשיה בעבר ("הנטל"). העבר הופך להיות משולב באופן מצטבר בהווה ובעתיד. במקרה כזה, עלינו לשאול את השאלה: אילו שינויים אפשריים בתוך נשמה? האם היא לא דבר יחיד? האם ניתן להעלות

---

174 שוב בקונזה (עמוד 195).

על הדעת שיהיו לה חלקים? נראה שזה מחזיר אותנו למעגל שלם לתיאור פסיכולוגי, כמו זה המוצע בתיאוריית חמשת הסקנדהות!

עם זאת, הייתי מציע ששאלות כאלה אינן מתאימות לתחום הרוחני, שאינו ניתן להשוואה מוחלטת לתחום החומרי והנפשי. הנשמה, בהיותה לא פנומנלית, אינה יכולה להיחשב כבעלת גודל או צורה או אפילו מיקום מדויק, או ככזו שתוכנה עולה או יורדת - מושגים אלה ואחרים כמוהם נלקחים מתחומי הפנומנציה. עלינו לקבל את העובדה שאיננו יכולים לתאר את הנשמה, כשם שאיננו יכולים באמת להבין את פעולתה האולטימטיבית. כשם שקוגניציה, רצון והערכה הם אירועים עולמיים יי*חודיים* , כך גם הנשמה מיוחדת מכדי להתאים לאנלוגיות פשטניות כלשהן.

יש להוסיף כי השקפת הנפש המוצעת כאן אינה רחוקה מאוד, במובנים רבים, מהתפיסה הבודהיסטית של טבע הבודהה. יש לשקול את ההצהרות המבריקות הבאות של בן המאסטר צ'ינול [175]:

"הגוף החומרי הוא זמני, יש בו לידה ומוות. התודעה האמיתית היא כמו מרחב, אינסופי ובלתי משתנה..."

הגוף החומרי הוא תרכובת של ארבעה יסודות, אדמה, מים, אש ואוויר. מהותם אינה חכמה; כיצד הם יכולים לתפוס או להכיר? מה שיכול לתפוס ולהכיר חייב להיות טבע הבודהה שלך...

בעיניים, זה נקרא ראייה. באוזניים, זה נקרא שמיעה... בידיים, זה תופס ומחזיק. ברגליים, זה הולך ורץ... התפיסות יודעות שזוהי טבע הבודהה, מהות ההארה. אלו שלא יודעים קוראים לזה נשמה...

"מכיוון שאין לו צורה, האם יכול להיות לו גודל? מאחר שאין לו גודל, האם יכול להיות לו גבולות? משום שאין לו גבולות, אין לו פנים או חוץ. בהיעדר פנים או חוץ, אין לו רחוק או קרוב. בהיעדר רחוק או קרוב, אין שם או כאן. מאחר שאין שם או כאן, אין ללכת או בא. משום שאין ללכת או בא, אין לידה או מוות. בהיעדר לידה או מוות, אין לו עבר או הווה..." [176]

---

175 קוריאה, 1210-1158.

176 *קלאסיקות של בודהיזם וזן* , כרך 1. עמ' 419-417, 424.

ברור ש"הנפש האמיתית" שהיא "כמו מרחב", "טבע הבודהה" שרק יכולה "לתפוס ולהכיר", את מה שרואה ושומע ותופס והולך, כלומר את מה שהוא הנושא של פעולות התודעה ומחבר הפעולות הרצוניות, תואם את מה שאנו מכנים בדרך כלל נשמה, גם אם הסופר האמור מסרב "לקרוא לה נשמה". ראוי לציין שלמרות הדוגמה הבודהיסטית שפעולות קוגניטיביות ורצוניות אינן מרמזות על עצמי, נראה שסופר זה טוען שהן כן (גם תוך שהוא מכחיש באופן מוסרי את העצמיות). האם ההבדל בין מושגים אלה הוא מילולי בלבד? הייתי אומר שלא. רעיון הנשמה מרמז על אינדיבידואליות (במובן ריאליסטי מסוים), בעוד שלטבע הבודהה יש קונוטציה אוניברסלית יותר (כאשר אינדיבידואליות לכאורה נתפסת כאשליה לחלוטין).

(ב) הבה נבחן כעת את המושג הבודהיסטי של ***ריקנות*** . שימו לב כבר בהתחלה שאיני טוען לתודעה גבוהה יותר, ואין לי עניין לעסוק בספקולציות מטאפיזיות דמיוניות תוך שימוש במילים גדולות. אני כותב כפילוסוף לוגי, אדם רגיל וישר הנחוש למצוא את האמת ללא קישוטים. ב"ריקנות", רוב הבודהיסטים אינם מתכוונים לריקנות מילולית, או לריק (אי-קיום). ייתכן שחלק מההוגים ההיניאנה הבינו את המונח כך, אך אני מבין שהוגי מהאיאנה ראו אותו בצורה חיובית יותר (או מעורפלת) כמתייחסת ל"לא קיום ולא אי-קיום". הביטוי האחרון נועד לדחות הן אמונה מופרזת בקיומו של העולם הפנומנלי (נצחיות) והן אמונה מופרזת באי-קיום של העולם הפנומנלי (ניהיליזם). הוא נועד להיות דרך ביניים - "דרך אמצע".

עם זאת, באשר למושג "דרך האמצע", לא מדויק (ולמעשה, די מבולבל) לומר, כפי שעושים הבודהיסטים, שריקנות זו היא "לא דואליסטית", ולומר שהיא *כוללת פשוטו כמשמעו* את כל הניגודים, כלומר מאפשרת סתירה אפקטיבית. כל שניתן לומר הוא שריקות כוללת כל מה שהוא *ממשי באופן חיובי* , בין אם בעבר, בהווה או בעתיד. כשם שדברים ממשיים לעולם אינם סותרים, כלומר כשם שסתירה לעולם אינה מתרחשת במציאות בשום זמן או מקום (אפילו לא, לאחר התבוננות, בתודעה), כך גם ריקות אינה מאפשרת סתירות. סתירה היא בהחלט אשליה, וכל טענה לה היא בהכרח שקרית. "לא דואליסטי" חייב להתפרש (ליתר דיוק) כיחידה, לא מובחנת. היא מתייחסת לחיובי הממשי, לא לשלילי מדומיין כלשהו.

לעתים קרובות, משתמע שריקנות מתאימה למציאות המוחלטת, האינסופית, האולטימטיבית, לבסיס המקורי או הקדמוני של ההוויה, או של התודעה, האחד, האין, הנומנון וכן הלאה. מושג זה, וחלק מהטרמינולוגיה המשמשת עבורו, אינם זרים לחלוטין לפילוסופיות ודתות אחרות.

מראשיתה הפרה-סוקרטית, הפילוסופיה היוונית חיפשה את האחדות הבסיסית של הרבים, את מה שנמצא מתחת לעולם התופעות המגוון, את הבסיס המשותף של כל הדברים שאנו חווים בדרך כלל, שממנו הדברים מגיעים כנראה ואליו הם הולכים כנראה (כביכול). רעיונות אלה הגיעו לשיאם בניאו-אפלטוניזם בסוף העת העתיקה, וחזרו לפילוסופיה המערבית בסוף ימי הביניים וברנסנס בהקשרים שונים. מושגים דומים נמצאים גם ביהדות, בנצרות ובאסלאם, וכמובן בדתות הודיות אחרות, ובמיוחד בהינדואיזם - במיוחד בזרמים התת-קרקעיים המיסטיים יותר שלהן. הפילוסופיה היוונית כמובן השפיעה על הדתות השונות הללו, והן גם השפיעו באופן ניכר זו על זו, מבחינה זו. אין ספק שהיו גם השפעות מהבודהיזם וממנו, כפי שמעיד *מילנדה-פנה* הנזכר לעיל, שהוא דיאלוג בין מלך יווני לנזיר בודהיסטי.

בנוגע לגופינו, או לחומר באופן כללי, נטען לעתים קרובות שלמרות שהם נראים "מהותיים" במגוון צורות (כולל גזים ונוזלים יחד עם מוצקים), אם נעמיק בהרכבם, כפי שאנו יכולים כיום, נמצא בעיקר חלל ריק, עם חלקיקי מסה נדירים מאוד, שהם בכל מקרה רק כיסי אנרגיה, המחוברים על ידי שדות כוח לא מהותיים. אבל התשובה המתבקשת לכך היא שזה עדיין לא יהיה ריק מוחלט; כלומר, גם אם החומר אינו מלא ומהותי כפי שהוא נראה במבט ראשון, אין זה אומר שאין בו *כלום* .

אף על פי כן, איני חושב שהמושג הבודהיסטי של ריקנות, כפי שהוא מיושם על חומר, מתייחס למרחב ריק זה בעל ממשות נדירה ביותר. במקום זאת, אני חושב שהוא מתייחס לבסיס המשותף האוניברסלי והאחדותי המשוער של כל הדברים, אשר ניתן להעלות על הדעת כקיום *טהור, לפני כל הבחנה* לישויות, מאפיינים או אירועים נפרדים. שורש קיים זה אינו ניתן לתיאור או למקם אותו, משום שעשיית כן תהיה ייחוס לו אופי או מיקום ספציפיים תוך הדרת אחרים.

בכל הנוגע לתופעות נפשיות, ובהן אני מתכוון לחומר של זיכרונות ופנטזמות נגזרות, שככל הנראה מתרחשות בראשנו, הן נראות

הרבה פחות מהותיות מאשר תופעות חומריות, אך בכל זאת הן *פנומנליות* במידה שאנו תופסים אותן כבעלות צבעים, צורות, צלילים, ואולי גם (אם כי איני יכול לומר שאני בטוח בכך) גם ריחות, טעמים ותחושות מגע. בהקשר זה עלינו לשים לב גם לתחושות ורגשות קונקרטיים שנראים כאילו מתרחשים בגופנו או בראשנו, אותן היינו מסווגים יחד כתחושות מגע.

ראוי לציין את החשיבות שממלאות תחושות מגע בתפיסתנו את החומר: ה"מוצקות" שאנו מייחסים לחומר מוגדרת במונחים של ההתנגדות שאנו *חווים* כשאנו דוחפים אותו, מושכים אותו או לוחצים אותו, כמו גם בהתייחס למשך הזמן *היחסי הברור* של האובייקט הנמצא בהישג יד. לא משנה כמה מרחב בין-מרחבי ריק עשוי להכיל החומר בפועל, חוויית המוצקות (בדרגות שונות) נשארת, וקובעת מאוד את תחושת ה"חומריות" שלנו. תופעות נפשיות, בהקשר זה, נראות הרבה פחות "מוצקות" מתופעות חומריות, והן מסוגלות להתמוסס מהר יותר ולהיות גמישות יותר באופן יחסי (ובמובנים מסוימים פחות). אין לפרש את התואר הבודהיסטי "ריק" כ"נטול מוצקות", שכן מוצקות (כפי שהוסבר זה עתה) היא נתון *פנומנולוגי* ולכן לא ניתן להכחישה.

בנוסף, לדעתי, עלינו לקחת בחשבון, כ"תופעות" נפשיות במובן מורחב (ליתר דיוק, "מראית עין"), אובייקטים של אינטואיציה כמו עצמי, תודעה, רצון והערכה, למרות שהם די לא-*פנומנליים* , כלומר נטולי צבע, צורה, צליל וכו'. את כל הקיום הללו ניתן גם, ועל אחת כמה וכמה, להתייחס כניקים, אם נבין את המושג נכון כפי שהוצע לעיל.

על פי הבודהיזם, שורש ויסוד זה של כל קיום, שהוא במידה מסוימת אימננטי וגם טרנסצנדנטלי, ניתן להכיר באמצעות מדיטציה, או בכל מקרה כאשר מדיטציה כזו משיגה את מטרתה של הארה. בכך, הבודהיזם שונה מהפילוסופיה הקאנטיאנית, הרואה בעולם הנואומנלי כבלתי מושג עקרונית על ידי המנגנון הקוגניטיבי האנושי (למרות שקאנט[177]טען, באופן פרדוקסלי למדי, רק על ידי ניסוח התיאוריה שלו, שהוא לפחות יודע עליו).

אף על פי כן, השניים מסכימים על נקודות רבות, כגון אפיון התחום הפנומנלי כאשליה בעוד שהנומנלי הוא אמיתי. מה שברור הוא שריקות מתייחסת למצע אוניברסלי ויחידתי, שהוא רגוע ושקט

---

[177] עמנואל קאנט (גרמניה, 1724-1804).

באופן מובהק, ובכל זאת איכשהו מאכלס ואף מייצר את כל הריבוי והתנועה שאנו תופסים במישור השטחי שלנו. עולם התופעות רוכב על הנומנלי כמו שגלי אוקיינוס רוכבים על האוקיינוס. מים וגלים הם במהותם הך, אך הם ניתנים להבחנה באמצעות הפשטה; כמו כן, ביחס לנומנלי ולפנומנלי.

יש להזכיר כאן את התיאוריה הבודהיסטית של *התלות ההדדית או ההדדית של כל הדהרמות* . על פי תיאוריה זו, הכל נגרם על ידי כל דבר אחר; שום דבר אינו מסוגל לעמוד בפני עצמו. זו בדיוק הסיבה לכך שניתן לומר שכל דבר (כלומר כל הדברים בעולם התופעות) הוא ריק - משום שאין לו 'ישות משלו' (*סוואבהאה*). משמעות הדבר היא שלא רק אנחנו, בני האדם, וכל היצורים החיים, ריקים מעצמי, אלא שאפילו צמחים וישויות דוממות ריקים. זה אולי נשמע מתקבל על הדעת במבט ראשון, אך רעיון התלות ההדדית אינו עומד בבדיקה לוגית רצינית. הטענה שהכל הוא סיבה להכל היא טענה שקיים לפחות קשר סיבתי חלקי ומותנה בין *שני* דברים פשוטו כמשמעו. אך קשר סיבתי כזה חייב להיות בלעדי במידה מסוימת כדי להתקיים בכלל [178]. לכן, הרעיון שמציגים פילוסופים בודהיסטים הוא למעשה שגוי, 'מושג גנוב'.

כמו כן יש לומר כי המונח "ריקנות", ככל שהוא מכוון באופן שלילי, כלומר כמעיד על *מחסור* בקיום, הוא בהכרח *מושגי* . אנו יכולים לומר שההוויה נובעת וחוזרת אליה, אך יש להכיר בכך שזהו דבר שלא ניתן לדעת על ידי חוויה ישירה, בין אם רגילה ובין אם מדיטטיבית, אלא רק על ידי תובנה מושגית. הסיבה הפשוטה לכך היא ששלילה אינה יכולה להיות מושא של תפיסה או אינטואיציה, אלא יכולה להיות ידועה רק על ידי *הסקה אינדוקטיבית* מחיפוש לא מוצלח אחר משהו חיובי [179]. ניתן לחוות רק חיוביים. כל המונחים השליליים הם, מבחינה לוגית, בהכרח מושגיים; ואכן, שלילה היא אחד מיסודות החשיבה המושגית. לפיכך, כל טענה שחווינו *אך ורק* , ברמות העמוקות ביותר של התבוננות, את האין שבשורש הקיום, אינה אמינה: הנמקה (גם אם חסרת מילים) בוודאי הייתה מעורבת.

עבור הבודהיזם, הבסיס המקורי הוא משהו לא אישי, אם כי יש שיראו בו סוג של פנתאיזם. עבור הדתות הגדולות שהוזכרו לעיל,

---

178 ראה את הספר שלי *"ההיגיון של הסיבתיות"* , פרק 16.3, להפרכה מלאה.

179 ראה את *הרהורי* , פרק 9.

הבסיס המקורי מזוהה עם אלוהים. לדעתי, זיהוי כזה אמין יותר, משום שאני לא רואה כיצד הנשמה האינדיבידואלית המודעת, הרצונית והמעריכה יכולה לצמוח ממשהו גדול יותר שאינו מודע, רצוני ומעריך במהותו. מכיוון שיכולות אלו גבוהות יותר מהטבע הלא אישי, מקורן האולטימטיבי חייב להכיל אותן גם כן. בקבלה היהודית, למשל, נפש האדם נתפסת כניצוץ של הנשמה האלוהית (כביכול שבב מהבלוק הישן). אנו בצלם אלוהים ובדמותו בכך, כמוהו, יש לנו נשמה, קוגניציה, רצון והערכה, אם כי במידה זעירה בהשוואה לידיעת הכול, כל יכולתו וטובו הכול. אבל בכל מקרה, ברור שישנה הסכמה ניכרת בין הפילוסופיות והדתות השונות.

(ג) הבה נבחן כעת את הנשמה *בהקשר של* ריקנות. האם מושג העצמי או הנשמה תואם מבחינה לוגית, או (כפי שטוענים הבודהיסטים) אינו תואם, את מושג הריקנות? האם נשמה יכולה למצוא שחרור ממגבלותיה וסבלה, או שמא היא בהכרח תקועה בשעבוד נצחי ללידה ולמוות, מוטעית על ידי אחיזה והיצמדות אינסופיים לדברים חסרי ערך? האם שחרור אפשרי רק על ידי ויתור על אמונתנו בנשמה? אם התשובה לשאלות אלה תואמת את הבודהיזם, דוקטרינת חמשת הסקאנדות נראית שימושית; אך אם נשמה יכולה (באמצעות כל מאמצים הרואיים של תרגול רוחני) לחלץ את עצמה מהפנומנלי ולהגיע לנומנלי, אזי דוקטרינה זו נראית, במקרה הטוב, מיותרת, אם לא מגוחכת.

קחו למשל, ראשית, נשמה זמנית (בין אם קיומה מוגבל לתקופת חיים אחת או שהוא משתרע על פני מספר תקופות חיים, בין אם בגוף ובין אם ללא גוף). נשמה כזו, בהכרח, כמו כל שאר הקיום הזמני שיש לו התחלה וסוף, הגיעה מריק ותחזור לריק; היא נוצרת ומותנית על ידי האחד שלא נברא והלא מותנה. יתר על כן, נשמה זמנית עשויה להיחשב אפילו כנצחית במובן שיש לה חלק בנצח, לא רק כאשר היא קיימת באופן זמני באופן גלוי כישות נפרדת, אלא אפילו לפני בריאתה ואחרי השמדתה לכאורה, כאשר היא עדיין או שוב חלק בלתי מובחן מהיסוד המקורי. לכן, אין בעיה בכך, מלבד לגלות בדיוק כיצד לשחרר אותה (לא הישג של מה בכך, כמובן).

ייתכן שבעיה נובעת דווקא מכך בנוגע לנשמה נצחית, וזה ללא ספק מה שגרם לבודהיסטים לחשוש מעצם רעיון העצמי (אותו ראו בהכרח נצחי, זכרו). הבעיה היא: אם הנשמה האינדיבידואלית (או כל דבר אחר, לצורך העניין) עומדת לצד המציאות האולטימטיבית

לאורך הנצח, כיצד היא תוכל להתמזג איתה אי פעם? שום דרך לשחרור לא נראית מתקבלת על הדעת עבור נשמה, מעצם הגדרתה, נפרדת לנצח מהריק. אבל אפילו כאן, נוכל לטעון שהפרדת הנשמה הנפרדת מהמטריקס האוניברסלי האחדתי היא רק אשליה; כלומר, שלאורך כל הנצח נשמה בלתי ניתנת להריסה זו היא למעשה ניצול מתמיד מהתהום ותמיד משובצת בה. מה שהופך אשליה (למשל, תעתוע או השתקפות) לאשלייתית אינו משך הזמן שהיא נמשכת (שבריר שנייה או מיליארד שנים), אלא היחסיות שלה (תעתוע נובע משבירת אור מנווה מדבר, תמונת מראה של הירח נובעת מהחזרת אור מהירח). אז, למען האמת, אפילו נשמה נצחית יכולה להתפייס עם ריקנות. אני לא מאשר שהנשמה היא בהכרח נצחית במובן הזה, אלא רק מצביע על כך שאפשר להעלות על הדעת שזה כך.

לסיכום, רעיון הסקנדה אינו משרת כל מטרה בנוגע לדרישת הריקנות. למעשה, הוא מטעה ביותר, שכן הוא מבוסס על הנחות שגויות בנוגע לאפשרויות דוקטרינליות אחרות. בודהיסטים נאחזים ברעיון זה ללא כל הצדקה אמיתית. ברור שהעמדה שלי כאן היא שמבחינה לוגית אנו יכולים לטעון שלאנשים יש נשמה, ולדחות את האמונה הבודהיסטית האורתודוקסית שמה שאנו מכנים "עצמי" אינו אלא אוסף של אירועים חולפים ולא אישיים, מבלי לוותר על הדוקטרינה המטאפיזית יותר שבשורש הקיום הרוחני (כלומר, של כל נשמה) יש "ריקנות" כפי שהיא מובנת כאן.

כשם שאנו יכולים לומר שתופעות חומריות, או נפשיות קונקרטיות, לכאורה מהותיות, הן בסופו של דבר ריקות, כך אנו יכולים לומר שהנשמה שממנה כל אחד מאיתנו מורכבת היא 'מהותית' בדרכה הרוחנית והמעוטרת, ובו בזמן ריקה בסופו של דבר, כלומר בשורשה רק חלק מהבסיס האוניברסלי והאחדותי של כל הקיום. במילים אחרות, בניגוד למה שדמיינו פילוסופים בודהיסטים, אין צורך להכחיש את קיומה של הנשמה כדי לאשר את 'ריקנותה', כשם שאין צורך להכחיש את קיומם של הגוף או הנפש כדי לאשר את 'ריקנותם'. כלומר, אין הכרח הגיוני לאמץ את רעיון חמשת הסקאנדות, אם מטרת עמדה כזו היא פשוט לאשר 'ריקנות'.

3. לסיכום

העובדה היא שתזת "אין נשמה" רצופה בסתירות. הבודהיסטים אומרים לנו שאנחנו יכולים למצוא שחרור, אבל באותו הזמן שאנחנו אפילו לא *קיימים* . אומרים לנו להיות מודעים, אבל באותו הזמן נשללת מאיתנו כוח הקוגניציה - כלומר שהנשמה היא *נשא* לאירועים קוגניטיביים. אומרים לנו לעשות את המאמץ למצוא שחרור, אבל באותו הזמן נשללת מאיתנו החזקה ברצון - כלומר שהנשמה היא *הסוכנת החופשית* של פעולות רצון. אומרים לנו לעשות את הבחירות החכמות בחיים, אבל באותו הזמן נשללת מאיתנו הזכות לשיפוט ערכי - כלומר שהנשמה מסוגלת לעצמאות . והערכה *אובייקטיבית* .

תזת "אין נשמה" נתמכת למרות הפרדוקסים הללו, שהיו ידועים היטב לפילוסופים בודהיסטים מראשית דרכם. מהי משמעותה של רוחניות ללא רוח (נשמה, עצמי)? מי יכול להשתחרר אם אין מי שישחרר? מדוע ואיך לעסוק בתרגול רוחני אם לא רק שאיננו קיימים, אלא גם אין לנו כוח תודעה, רצון או הערכה? מדוע לטרוח למצוא שחרור מסבל אם איננו באמת סובלים? מי כותב את כל זה ומי קורא את זה? תזת "אין נשמה" פשוט לא ניתנת לתמיכה. ניתן בהחלט לטעון שהנשמה היא בסופו של דבר "ריקה" במובן הנ"ל, אך התזה של חמש סקנדהות במקום נשמה אינה סבירה מבחינה לוגית.

ראינו כי לא ניתן להתייחס לדוקטרינת חמשת הסקנדה כתיאור מדויק של הנפש האנושית בשלמותה. זוהי אינה תיאור פנומנולוגי יסודי, שכן היא מתעלמת מהיכולות הגבוהות העיקריות של האנושות - אינטליגנציה, רציונליות ורצון חופשי. היא מתמקדת אך ורק בכמה היבטים קטנוניים של הפסיכולוגיה האנושית, חמשת הסקנדה, מבלי להכיר בגלוי בצד האצילי יותר של האנושות, המאפשר שחרור מקטנוניות כזו. יש לה יומרות מטאפיזיות, בעלות השלכות אונטולוגיות ואפיסטמולוגיות - בעיקר, הרעיון שאנו ריקים מנשמה, נטולי אישיות - אך מתברר שרעיון זה אינו עומד בבדיקה לוגית, בהיותו מבוסס על טיעונים מעגליים ומסקנות ידועות מראש.

לפיכך, בעוד שהתזה של חמשת הסקאנדות אולי נראתה בתחילה כתצפית ורעיון חשובים, אשר יישו ותמכו בתזה הבודהיסטית הכללית יותר של ריקות, ובו בזמן סיפקה תיאור שימושי מבחינה רוחנית של הפסיכולוגיה האנושית, מתברר שהיא אמונה מוגבלת

למדי ולא מחושבת היטב. אין זה אומר שאין לה ערך כלל, אך פירוש הדבר שהיא הרבה פחות חשובה ממה שהיא מוצגת.

עם זאת, אני ממהר להוסיף שהביקורת הנוכחית על דוקטרינה אחת זו בתוך הפסיכולוגיה והפילוסופיה הבודהיסטית אינה נועדה להיות זלזול גורף או דחייה של הפסיכולוגיה והפילוסופיה הבודהיסטית. אין ספק שלפסיכולוגיה ופילוסופיה בודהיסטית יש הרבה יותר מה להציע למחפש חוכמה מאשר לדוקטרינה אחת זו. היא עשירה בתובנות עמוקות על הנפש והמצב האנושי, שכל אדם יכול להפיק מהן תועלת. הדבר ניכר כבר בפתיחה של המחשבה הבודהיסטית, ארבע האמיתות הנאצלות, המכירות במצב האנושי של סבל ומזהות את המקור הפסיכולוגי של סבל כזה בהיצמדות לכל מיני דברים מיותרים, ומכריזות על האפשרות להקלה מהסבל באמצעות תוכנית קבועה של פרקטיקות רוחניות.

בתפיסה הבודהיסטית של חיי האדם, תודעתנו מורעלת על ידי בעיות קוגניטיביות, רצוניות ורגשיות רבות. בשורש הסבל האנושי טמונה גוש של בורות ואשליה לגבי עצמו והעולם שאדם מוצא את עצמו בו לפתע ובלתי מוסבר. אלה מולידים כל מיני תשוקות לא נבונות, כולל חמדנות (למזון, לרכוש חומרי) ותאווה (לסיפוק מיני, לכוח), וסלידות (פחדים, שנאה). האחרונות דוחפות אנשים לפעול באנוכיות (במובן הפתולוגי יותר של המונח), ובמקרים מסוימים בחוסר יושר או אפילו באלימות (קור ואכזריות), ובדרך כלל בטיפשות. אבל הבודהיזם מציע דרכים לרפא מחלות אלה, ולכן השקפת עולמה חיובית במהותה.

ברור שלבודהיזם יש גישה "פסיכולוגית" במיוחד לחיים. הוא מאופיין גם בגישתו העניינית, "ללא האשמה", לרוחניות, וזו ללא ספק הסיבה לכך שרבים במערב כיום נמשכים אליו. בניגוד לרוב הדתות הגדולות האחרות, ובמיוחד היהדות ושלוחותיה הנוצריות והאסלאמיות, הוא אינו מנסה לגרום לאנשים להרגיש אשמים על חטאיהם, אלא מעודד אותם להתמודד עם בעיותיהם מתוך אינטרס אישי רציונלי. לכן הוא פחות רגשי ויותר רציונלי במובנים רבים.

גם היהדות, למשל, כוללת תורות פסיכולוגיות, אם כי אולי במידה פחותה. אחד המאפיינים העיקריים של הפסיכולוגיה היהודית הוא הרעיון שלבני אדם יש שתי נטיות מולדות - *יצר טוב* ו*יצר רע* . שתי נטיות אלו *משפיעות* על האדם לטובה או לרע במהלך החיים (חיים

פיזיים וחיים רוחניים), אך הן לעולם אינן *שולטות* באחת **[180]***מהן* , שכן בני האדם ניחנו ברצון חופשי. משמעות הדבר היא שיהיו אשר יהיו, גבר או אישה תמיד (לפחות, לאחר בגרות) אחראים לבחירותיהם. אמונה אתית זו בחופש בחירה ובאחריות אישית קיימת ביהדות מראשיתה, כפי שמבהיר הפסוק המקראי הבא: " *חטא רובץ בפתח, ולך תשוקתו, ואתה תמשול בו* " (בראשית ד', ז') **[181]**. בידיעה זו, שיש לאדם אכן חופש רצון, הוא יכול להתגבר על כל ההשפעות הרעות ולהתקדם לעבר חיי נצח.

בבודהיזם, אנו עשויים להבחין באפשרות דומה של לקיחת אחריות מלאה על חייו של אדם בפרק הראשון של *הדהמפדה* (1:1-2). " *אם אדם מדבר או פועל בתודעה טמאה, יבוא סבל... אם אדם פועל בתודעה טהורה, יבוא שמחה* ." למרות שתורת חמשת הסקאנדות נותנת לאנשים את הרושם (כפי שהוצג לעיל) שהם אינם אחראים למעשיהם, אנו רואים כאן שזה לא באמת המסר של הבודהיזם, שבדרך כלל מצווה על מאמץ רוחני חזק בכיוון של שחרור עצמי ומשם של שחרור עבור כל היצורים החיים.

---

180 תזה פסיכולוגית זו של שתי נטיות עומדת כמובן בניגוד לשלוש תזות אחרות: שלבני אדם יש רק נטייה טובה (אופטימיות), או רק נטייה רעה (פסימיות), או שאין להם נטייה טבעית כלל (נייטרליות). זוהי סוגיה מעניינת הראויה לדיון ארוך יותר. ההבדל בין ארבע התזות הללו הוא חסר משמעות, אם ניקח בחשבון שכל זה עוסק *בהשפעות* על הנשמה, ולא בדטרמיניזם או פטליזם; הנשמה נותרת חופשית לבחור אם מושפעת בצורה כזו או אחרת במידה זו או אחרת. אני חושב שהנקודה של הדוקטרינה היהודית היא פשוט זו: לגרום לאדם להיות מודע לכך שהוא נמצא כל הזמן תחת לחץ מהשפעות מסוגים שונים, חלקן טובות וחלקן רעות, ושהוא חכם בכל עת *להזדהות עם* החיוביות ולהימנע *מלהזדהות עם* השליליות; כלומר להתייחס לתשוקה האמיתית האולטימטיבית של נשמתו כטובה ולראות את הרע כשטויות הטעיות.

181 ניתן לייחס את רעיון ה'נטייה לרע' גם לתנ"ך, דהיינו לבראשית ח':21, המצטט את אלוהים כמי שאומר ש"יצר לב האדם רע מנעוריו". (דבר זה נאמר לאחר המבול; קודם לכן, בבראשית ו':5, נאמר בצורה פסימית יותר ש"כל יצר מחשבות לב האדם רק רע כל היום". פרשנים מסבירים את ההבדל בכך שהמבול החכם את האדם. אולי להבדל בין המונחים "יצר לב האדם" לבין "יצר *מחשבות* לב האדם" יש משמעות מסוימת.)

הפניות עיקריות

אוצר של ציטוטים יהודיים. ג'וזף ל. ברון, עורך. ד"ר לנהאם: הוצאת ג'ייסון ארונסון בע"מ, 1996.

באצ'לור, סטיבן. עורך. *התכשיט בלוטוס: מדריך למסורות הבודהיסטיות של טיבט*. לונדון: חוכמה, 1987.

בהגוד גיטה, שירת האל . מרקהאם, אונטריו, קנדה: הוצאת מנטור, 1972.

בלופלד, ג'ון. תרגום. *תורת הזן של הואנג פו: על העברת התודעה* . ניו יורק: גרוב, 1958.

בודהידהרמה. *תורת הזן של בודהידהרמה* . רד פיין, תרגום. ניו יורק: נורת' פוינט, 1989.

ברייזר, קרוליין. *פסיכולוגיה בודהיסטית* . לונדון: רובינסון, 2003.

כתבי קודש בודהיסטיים . קונזה, אדוארד, עורך ותרגום. הרמונדסוורת', מקסיקו: הוצאת פינגווין, 1959.

צ'נג, הסואה-לי. *היגיון ריק: בודהיזם מדהימיקה ממקורות סיניים* . דלהי: Motilal Banarsidass, 1991.

קלאסיקות של בודהיזם וזן , כרך 1. תרגום: תומאס קלירי. בוסטון: שמבהלה, 2005.

הדלאי לאמה, הוד מעלתו. *שינוי התודעה* . לונדון: ת'ורסונס, 2000.

דהאמאפאדה, חואן מסקארו, תרגום: הרמונדסוורת', מקסיקו: הוצאת פינגווין, 1973.

דוגן. *הארה נפרשת: תורתו החיונית של מורה הזן דוגן* . קזואקי טנאהאשי, עורך. בוסטון: שמבלה, 2000.

ארקל, ז'אן. *Enseignements du Bouddha* . פריז: ליבריו, 2005.

גיבראן, חליל. *הנביא* . לונדון: היינמן, 1972.

גינתר , הרברט ו. *פילוסופיה בודהיסטית: בתיאוריה ובמעשה*. הרמונדסוורת', מידלסקס: הוצאת פינגווין, 1972.

הסינג , יון. *לוטוס בנחל*. תרגום: טום גרהם. טרומבול, קונטיקט: הוצאת וות'רהיל, 2000.

קמלאשילה (אנתוני מתיוס). *מדיטציה: דרך השלווה והתובנה הבודהיסטית* . ברמינגהם: ווינדהורס, 1992.

מו סונג. *סוטרת היהלום: שינוי האופן שבו אנו תופסים את העולם* . בוסטון: חוכמה, 2000.

נאט האן, ת'יך. *לב ההבנה* . ברקלי, קליפורניה: פארלקסה, 1988.

פטנג'לי. יוגה סוטרה. תרגום וגלוס מסנסקריט-אנגלית. צ'יפ הרטרנפלט. אינטרנט: www.arlingtoncenter.org, 2003.

סוזוקי, ד.ט. *מאמרים בבודהיזם זן. סדרה ראשונה* . (1949). *סדרה שנייה* . (1953). לונדון: ריידר, 1970, 1980.

סוזוקי, ד.ט. *דוקטרינת הזן של אי-התבוננות*. עורך: כריסמס האמפריס. יורק ביץ', מיין: וייזר, 1972.

סוזוקי, שונריו. *תודעת זן, תודעת מתחילים*. ניו יורק: וות'רהיל, 1970.

טרונגפה, צ'וגיאם. *משחק האשליות*. שמבהאלה: בוסטון, 1994.

עבודותיו של אבי ציון

אבי ציון הוא מחברם של מספר עבודות על לוגיקה ופילוסופיה: *לוגיקה עתידית* (1990); *לוגיקה יהודית* (1995); *אי-לוגיקה בודהיסטית* (2002); *פנומנולוגיה* (2003); *הלוגיקה של הסיבתיות* (1999, 2003, 2010); *רצון ומושגים סיבתיים נלווים* (2004); *הרהורים* (2005); *מדיטציות* (2006); *הרהורים לוגיים ורוחניים* (2008-9); *לוגיקה קל וחומר* (2013).

ניתן ללמוד עבודות אלה באופן חופשי בכתובות: www.TheLogician.net ו-www.AviSionBooks.com.

ניתן לקרוא בחינם את *"ביקורת לוגית על דוקטרינות בודהיסטיות" באינטרנט בכתובת:*
www.avisionbuddhism.bravesites.com.

רשימה מלאה של אתרי האינטרנט של אבי ציון ניתן לצפות בכתובות הבאות:
www.avisionlinks.bravesites.com.

ניתן ליצור קשר עם אבי ציון לשאלות או הערות בכתובת:
avi-sion@thelogician.net